

الإسلام

في

مواجهة المذاهب القريبة

للكسور

محمد عزيز نظمي سالم

مؤسسة شباب الجامعة



اهداءات ٢٠٠٢

أد / مصطفى الصاوي الجويني
الاستشارية

الإسلام
فى
مواجهة المذاهب الغربية

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

١٩٩٦

الناشر

مؤسسة شباب الجامعة

الاسكندرية ت ٤٨٣٩٤٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

الرحمن • علم القرآن • خلق الانسان • علمه البيان •

(سورة الرحمن مدنية الايات ١، ٢، ٣، ٤)

الاهـداء

الى خاتم الانبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الملاه الامين صاحب
الخلق القويم الداعية الى الاسلام ودين الحق الذى اصطفاه الله سبحانه
وتعالى بالرسالة الحقـة وبالسنة المباركة ..

الى سقراط أبو الفلسفة الذى جرؤ على السؤال من أجل الحقيقة
واستشهد من أجلها بيد الجهالة والاستبداد •

الى توبل العالم القدير الذى تيقظ ضميره الانسانى • فعمل من أجل
رفاهية البشر والسلام بين بنى الانسان •
اليهم هذا الجهد المتواضع •

• • محمد عزيز نظـمى سالم

شكر

الشكر لله سبحانه وتعالى على نعمه الكثيرة وأجلها نعمة العقل
والشكر لجيل الرواد من الاساتذة الذين نهلت من علمهم ومعرفتهم
والشكر لجيل الزملاء ممن يحملون راية الفكر والعقيدة والعلم
من أجل الحقيقة ♦

والشكر لجيل الابناء من التلاميذ والمريدين الذين يطلبون المزيد
من العلم ♦

اليهم جميعا آيات الشكر والعرفان بالجميل ♦
والله يوفقنا لما فيه الخير ،،،

● تصدير

وهب الله سبحانه وتعالى الانسان نعمة العقل وأستخلفه في الارض ، وبفضل هذه النعمة نشأ التعقل والتفكر وتميز الانسان عن سائر المخلوقات بهذه الميزة ومن هذا النبع الفياض أكتسب الانسان المعرفة وتعددت نشاطاته وقواه العقلانية بين فكر ديني وفكر فلسفي وفكر علمي • فكان التصديق بالوحي معرفة بالحق وكان التأمل معرفة بالحقيقة وكان التعليل معرفة وتحقيقا وتولد عن ذلك اعتقاد وعبادة وتفسير للمعرفة وتنظير لقواعد الفكر والتأمل وكما يقول الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا « كل معرفة وعلم فاما تصور واما تصديق والتصور هو العلم الاول ويكتسب بالحد ••• والتصديق انما يكتسب بالقياس ••• فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية وكل واحد منهما (الحد والقياس) — منه ما هو حقيقى — ومنه ما هو دون الحقيقى ولكنه نافع منفعة ما بحسبه — ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى والفطرة الانسانية في الاكثر غير كافية في التمييز بين هذه الاصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض » • لذا كان الشك منهاجا للوصول الى اليقين وأداة للتمييز بين الصواب والخطأ ، وبفضل التأمل والتحليل أكتملت مستويات وحلقات المعرفة في مجال الدين والفلسفة وتمثلت في هذه المجالات وحدة المعرفة واكتمالها • وأصبح بإمكان العقلاء أن ينظروا في المسائل والمشكلات بمعيار المنطق والقياس أو ما يسمى بلغة الاصطلاح (الميثودولوجيا) وتعددت طرق

ومناهج البحث والتفكير تبعا لتتوع الدراسات ومجالات المعرفة بين مستوى النظر والعلم وبين مستوى التطبيق والمنفعة • وعلى امتداد عصور التاريخ تولدت ألوان من المعرفة وكانت أساسا لكل حضارة وثقافة وتقدم لبنى الانسان فى كل مكان وتعاقب العصور والازمان وتعقدت مشكلات الانسان فى المجتمع من خلال صراعه الدائم مع ذاته والاخرين ومع البيئة فتولدت محصلة من المعارف والمكتسبات والخبرات أمترجت أحيانا بالاسطورة (الميثولوجيا) أو (بالسحر) وخوارق الطبيعة ومن فترة لاخرى كان الفكر يعاود النظر بفطرته فينقى هذه المعارف من الشوائب والمتناقضات التى لا يقبلها عقل أو واقع • وأكتسب الانسان فى مسيرة الحضارة رؤية شاملة لوجوده فى العالم فكان الفكر الفلسفى بموضوعاته ومباحثه المختلفة عن الوجود أو الانطولوجيا والمعرفة أو الابدتمولوجيا والقيم أو الاكسيولوجيا •

واشتملت على اطارات من معارف نظرية وعملية بعضها يعنى بالانسان والمجتمع فكانت العلوم الاجتماعية والانسانية بما تحويه من أخلاق وفن ودين وفكر سياسى واقتصادى وقانونى ونفس وتربوى (بيداجوجى) ولغوى وتعليمى وكانت أيضا العلوم الفيزيائية التى تعنى بالانسان وبغيره من الكائنات فكان الطب والصيدلة والكيمياء والطبيعة وكانت كذلك العلوم الرياضية من حساب وهندسة وعمارة فأكتملت بذلك المعرفة وتنوعت بحيث أصبحت نسقا معرفيا يميز مجتمعا عن مجتمع آخر وبقدر هذا الكم التراكمى من المعرفة تدرج الانسان فى سلم الرقى والحضارة • ولم يكن أى مجتمع

بمعزل عن أى مجتمع آخر فبينهما علاقات جوار أو حروب أو تبادل اقتصادى أو تزاوج أو تكامل وتبادل معرفى ويتأسس الدولة أو الحكومة أو الامبراطورية أو الممالك ، تحفزت كلها للاستفادة من المعرفة كسبيل للقوة السياسية والعسكرية التى تمثلت فى حقبة ازدهار حضارات الشرق القديم كحضارة مصر الفرعونية وحضارات ما بين النهرين وحضارة الصين والاغريق ، ولعل المؤرخ « سارتون » قد رصد بموضوعيته تلك الحقبة من حضارة الانسان •

ثم اكتملت دائرة المعرفة الانسانية بالعقائد السماوية المنزلة التى أكدت التوحيد فكانت بمثابة مرحلة جديدة فى الارتقاء بالشعور الدينى المقدس الذى دعم القيم الاخلاقية والفضائل التى نادى بها الفلاسفة والمفكرون القدماء •

وتوازت ألوان الفكر الانسانى مع متغيرات العصر والمجتمع والبيئة فكانت فلسفات التاريخ والعمران البشرى والاجتماع الانسانى والسياسى والادبى والفنى والتعليمى والتربوى والنفسى ، وبمرور الوقت والنمو المستمر لروافد وتيارات المعرفة ازدهرت مجالات المعرفة من ناحية النظر والقواعد والاسس كما توسعت فى التطبيق والممارسة والخبرة والتجربة العملية ففى مجال العمارة والهندسة بلغت الحضارة الفرعونية مبلغا راقيا وفى الفن بلغت اليونان منزلة كبيرة وفى الفلك بلغ الاشوريون درجة عالية وفى الملاحة بلغت مصر وفينيقياء واليونان مستوى رفيعا وارتقت بذلك العلوم والحرف والصناعات والتطبيب والتحنيط وغيرها •

وقياسا على ذلك نجد أن قواعد الفكر وقوام التفكير والمنهج المنطقي بلغت درجة عالية فعرفنا منطق أرسطو وشعر العرب والنظم السياسية والحكم المصري وكل نتاج حضارى فى الفكر العقلى أو التأمل الفلسفى وكذا الفكر العلمى أو التعليل للظواهر الطبيعية وأيضا الفكر العقائدى والديانات ، وتعددت اللغات والفنون والاداب والعلوم ونبتت ونمت الافكار والتصورات الاساسية كفكرة الذرة وفكرة المادة والطاقة والبيئة والتطور والتغير والصيرورة والتطبيب بالكي والاعشاب النباتية والصباغات والنسجيات والفخار وأنظمة الري وتخزين الغلال والاشكال الهندسية كالهرم والدائرة وغيرها • وتسجيل الاحرف الهجائية واللغة وصناعة الاسلحة واكتشاف النار وتوليد الطاقة وشتى الاشياء المخترعة للحياة اليومية أو للحياة الاخرية (عند البعث والخلود) وخلال هذه المبتكرات تولدت الفروض والتصورات والتجارب والنظريات والقوانين التى كانت بمثابة حلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفى والعلمى ، وأصبحت المعرفة الانسانية تضم نظريات أساسية أو فروض علمية ينتفع بها فى مجالات التطبيق •

وتجاوزت هذه المفاهيم نطاق الطبيعة والمادة الى الانسان والمجتمع فنشأت المذاهب الاخلاقية والسياسية والجمالية والمنطقية والتربوية واللغوية فظهرت نظريات النفس وقواها والدوافع والغرائز والسلوك والاشعور وغيرها كما ظهرت بعد ذلك دراسات متنوعة كعلم الباراسيكولوجى وعلم البنية الاجتماعية أو الباراسوسيلوجى والتكنولوجيا والميتالوجيك

والسبرنطيقا وعلم اللغة والمعانى السيميولوجيا وفلسفات الفن أو الاستطيقا وغيرها من نتاج البحث والتأمل وسادت بعض النظريات العلمية أو الفروض كالذرية والنسبية والتطورية والكهرومغناطيسية والاكتوارية والجاذبية والوراثة وامتلاّت سماء المعرفة بأسماء ورجالات ومخترعين ومكتشفين وباحثين على اختلاف أجناسهم وعلى اختلاف عصورهم وتوارثت الاجيال من بعدهم هذا الميراث المعرفى بمجالاته المتنوعة والحركة دائمة وفى استمرار بلا توقف للان وللعهد ولقد تشابكت الدراسات وموضوعات المعرفة بحيث يصعب أن يفرق تفريقا تاما بين الفكر ومذاهبه وبين الفكر العلمى ونظرياته أو بينهما وبين الفكر الدينى وشرائعه فكلّ منهم مع الآخر يشكل نسيجاً معرفياً وحضارياً ، ولم تعد الفلسفة مجرد ميتافيزيقا غابئة أو تتلاعب بالالفاظ كما لم يعد العلم معملاً بعيداً عن ظواهر الواقع وتصورات الخيال ولم يعد الفكر الدينى مجرد طقوس حول نيران أو قرابين دموية وعبادة كهنة أو سحرة أو نساك فكل هذه المجالات مترابطة ومتكاملة ومتعلقة تسعى لحفظ التوازن المادى والروحى والعقلى فى توافق واتساق وانسجام .

ومن خلال التعرف والنقد والتحليل والمقارنة نقترح من الحقيقة ، والباحث عن الحقيقة فى متاهات الباطل يصعب عليه القيام بدوره ما لم يكن مؤمناً بانسانيته وبقدراته العقلية والروحية والحسية على ارتياد أغوار الماضى ومعيشة الحاضر والتطلع الى ابداعات المستقبل وكأننا نعيد دور « ديوجين » الذى يحمل مصباحه المضىء فى وضوح النهار لينبث عن الحقيقة

أيا كانت ، فلنبحثها بين الدراسات المعرفية للفكر والعلم والدين ونتعرف على العديد من النظريات والشرائع والمذاهب بحثا عن هوية الانسان في هذا الزمان وفي أى مكان من أجل الحقيقة والحق .

دكتور / محمد عزيز نظمي سالم

مقدمة

شهدت القرون القليلة الماضية نموا متزايدا لمعرفتنا بالعالم ، فلقد انتقل الانسان من الانشغال بالمسائل اللاهوتية ومن اهتمامه بروحه الى الاهتمام بالقوى الطبيعية التى تحيطه كما أن البحث العلمى أعاد الحساب التقريبي لاكتشاف العالم وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقى ، وها هنا توقف العالم عن أن يكون لغزا غامضا ، وأصبح الانسان بالمعرفة قويا مسيطرا على قوى عديدة •

لقد كان من الطبيعى أن تقوم بمحاولة تطبيق تلك الانجازات العقلية على المعرفة الانسانية ، وأن نستخدم المناهج العلمية التى تكشف عن مكونات العمليات الفيزيائية فى السلوك الانسانى وأن نأمل فى أن تلقى الالة التى صنعت لانتاج عمليات عقلية عن كيف يعمل العقل ، وأن يؤدى تمكيننا من معالجة استجابات لمنبهات مضبوطة تمكنا من تطبيق نفس الامر على الانسان •

ان العلم المتعدد الابعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الامل لقد أعاننا قليلا على تفهم بعض المشاكل الانسانية الكبرى كالحرروب والاضطراب الاجتماعى ، والأمراض العقلية ، والصراعات الدولية ، لكنه لم يشف غليلنا تماما • لقد طلب منا أن نكون صبورين لان تطبيق المناهج العلمية على الدوائر الانسانية يثير صعوبات خاصة • ومع ذلك فنحن نشعر بأن شيئا ما قد يظهر فنحن لا نزال ننتظر النسق المعرفى التكاملى الذى يحقق الاتساق والانسجام بين الفلسفة والعلم والدين •

ان تشييد الدراسات الانسانية على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون نموذجا مشابها لها تماما هو ضلال عقلى ، وعقم علمى ، وخطر أخلاقى : هو ضلال عقلى لانه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة • وعقم علمى لانه لا ينتج المعرفة التى نحتاجها وخطر أخلاقى لانه يقبل تصور الانسان على أنه شئ آخر فى عالم مادى طبيعى والواقع أنه يجب علينا أن نعود الى الاسس وأن نهتم بالاطار الملائم لمعرفة الانسان •

ان التمييز الاساسى بين نمطى العمليات لمعرفية ضرورى وهام جدا ، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده •

تتضمن الحالتان ادراكا لوقائع فيزيقية : قراءة لوحات الالة فى الحالة الاولى ، ورؤية يد تتحرك فى الحالة الثانية ، كما تتضمنان الثانية ، كما تتضمنان أفكارا ، لكننا ندرك فى الحالة الاولى واقعة فيزيقية بواسطة الفكرة ، وندرك الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية نحن نسمى النوع الاول من المعرفة بالادراك أو الاستيعاب وأسمى النوع الثانى بالفهم •

وحينما نعطى الاطار النظرى لكل من هاتين العمليتين المعرفيتين اللتين تحدثان دائما فى الحياة اليومية ، فان هذا يعنى أننا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضا من اقامة تمييز واضح بين العلوم التى تهتم بالادراك وبين الدراسات الانسانية التى تركز على الفهم • ان النوع الاخير (الدراسات الانسانية) هو النوع الوحيد الذى نفهم من خلاله الواقع التاريخى المركب والاجتماعى المعقد للحياة الانسانية •

وعلى الرغم من أن للإنسان خواصا فيزيقية هي موضوع العلم فان صفته الحاسمة أو الفاضلة هي أنه عاقل : أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغايات انه يبدع العلم والفن والدين والمدن والآلات والقانون والمنظم ، وكل هذه تكون سياقاً ذات معنى ممكن بل ويجب أن تفهم • ومن ثم فلا يمكن أن نقتصر فقط في وصف الإنسان على وقائعه الفيزيقية وحدها ، بل يجب أن ندخل في ، وأن نفهم العمليات العقلية التي تعطى بها الإنسان لعالمه معنى • نحن لا نستطيع أن نعرف اذا أصبح شخص ما « جانجا » بدون أن نفهم مخاويله وتطلعاته واهتماماته ومقاييسه الاخلاقية للمجتمع ، ان مثل هذه الموضوعات الاخيرة بمثل موضوعات للدراسات الانسانية •

ان كل العلوم المهمة بالانساق تتعامل مع أفعال واعية وأفكار وقيم وأهداف : فالتاريخ يعيد تكوين الماضي كقصة ذات معنى بواسطة إعادة القبض على الأفكار التي أثرت على الناس وعلى الأهداف التي تعقبوها ، والفيلوجيا تعالج تطور الذات ، والفقه يعالج القواعد القانونية التي فرضها الناس على أنفسهم ، والانثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالأفكار والتقييمات والقواعد التي تحدد السلوك في المجتمعات البدائية • نحن لا يكفي أن يلقي الناس الماء على بعضهم البعض اننا نقنع حينما نفهم أن ذلك يعد جزءاً من التعميد أو طقوس التطهير •

ان علم النفس أيضا يجب أن يكون دراسة إنسانية اذا أسهم اسهاماً حاسماً في معرفة الإنسان وفي حل مشاكله • ولان العمليات الواعية تدخل في أغلب ما ينشأه الإنسان فان استجاباته لا يمكن أن تفسر كما لو كانت

ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة في الاستجابة للدوافع • ان على النظرية التعليمية أن تأخذ في اعتبارها وجه الاختلاف بين تذكر رهوز لا معنى لها وبين تعلم مادة ذات معنى ، كما أن على نظرية الادراك أن تعرف الدور الذي تلعبه التوقعات والافكار التي لم يتم تصورها بعد • ان أى نقاش حول الشخصية يجب أن يضع في اعتباره اللغة والافكار والاحكام المسبقة والمبادئ الاخلاقية وعلى علم النفس الاجتماعى أن يعالج موضوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بصورتها التقليدية أو غير التقليدية ، ولا يمكنه اذن أن يتجاهل الافكار والقيم والاهداف •

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم • ان على علم الاجتماع أن يبحث عن الاسباب المعقولة التي تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم ، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة ، فاننا لا نستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، اننا نحصل فقط على مادة محتاجة الى دراسة أكثر •

ولعل أبرز ظاهرة في عالمنا المعاصر هي التقدم العلمى الملحوظ في مختلف فروعہ وقد امتدت أبعاد التقدم الى مجال العلوم الانسانية عامة وعلم النفس بصفة خاصة ، وذاك لانه بفضل تطبيق المنهج العلمى قد أحدث تحولا كبيرا في ازدهارها •

ومما لا شك فيه أن هذا الازدهار نتيجة انطلاق العلم من قاعدة منهجية واضحة يقينية ولعل أقرب العلوم وأرقبها الى اليقين والصحة هي الرياضيات ثم الطبيعيات أما في الميادين المختلفة للعلوم الانسانية وبصفة

خاصة الاجتماعية نجد عدم استقرار منهجى وتضارب عديد من الاراء وعدم اتفاق منهجى فأصبحت معظم هذه العلوم علوما غير مضبوطة • وليس غريبا حقا أن نجد بعض الفلاسفة خاصة أصحاب الوضعية يكيلون بنقدهم الى الفكر الفلسفى الذى يلتزم بالقواعد العلمية ويرون أنه يتعين اخضاع المفاهيم أو التصورات الفلسفية للتحليل المنطقى بهدف الوصول الى الدقة فى التعريف والدقة فى الاحكام •

وفى مجالنا هذا لا نناقش مقال النزعة السابقة فكل ما يعنينا هو تلك النظرة الشمولية أو التكاملية للمعرفة سواء أكانت تعريفات جزئية لموضوع المعرفة أو تعميمات كلية لها •

ويتعين علينا منذ البداية أن نصف الاشياء ونسميها بمسمياتها ، فالعلم وميادينه العديدة لا تخرج عن كونها تفسيرات أو محاولات للتفسير عن طبائع العلاقات بين الاشياء والمتغيرات التى يسميها العلماء الظواهر أو الواقع أو الاحداث وما يمكننا أن نتنبأ به من وقائع أو ظواهر فى اطار غرض الاحتمال أو الضرورة أو الصدفة أو العلية وهن آثار التنبؤات السابقة نبثدع أو نبتكر مجالات للتطبيقات ذات المنفعة فى مجالات الحياة • أما بالنسبة لمسائل الفلسفة ومشكلاتها التى تتصل بالايمان أو بالانسان أو بالمكان أو بالزمان فهى تخرج عن نطاق تفسيرات العلم والعلماء • فمشكلة الحرية أو العدالة أو الالهوية أو المصير كلها علامات استفهام لا يرقى اليها تفسير العلماء • فهى بالدرجة الاولى مسائل فلسفية خالصة ، وهى متجددة على مدى العصور التاريخية والمجتمعات وتبعها لارتقاء العقل البشرى وتقدمه ولان تجاوزت هذه المشكلات نطاق العلم

والعلماء فهي بالتالى من المسائل والموضوعات الاساسية التى يتأملها
الفلاسفة ويفسرونها تفسيرات مذهبية وفقا لموقف الفيلسوف ووفقا
لمقتضيات الفكر والعصر والبيئة والحضارة •

ان العلاقة بين العلم والفلسفة ليست علاقة خصومة ، فالخصومة
أبعد ما يتصف به المجال الفلسفى والمجال العلمى ، ذلك أن النقد وممارسته
كأساس لمنهج الفيلسوف لا يتعارض مع منهج العالم فى تحقيقه من الاساليب
والعوامل المؤثرة لحدوث ظاهرة بعينها • فالعالم لا يسلم جدلا بل يمحس
الفرض بمحك التجربة والملاحظة — والفيلسوف كذلك يتشكك من الافكار
المسبقة والتسليمات ويتأملها منطقيا بمحك العقل والاستدلال • فليس اذن
قتال أو تباعد عن حياد الفيلسوف وعدم تسرعه وعن موضوعية العالم
ووضوح فكرته •

ولنا أن نتساءل عن حقيقة تلك التوهمات أو الخصومات المفتعلة التى
قد يثيرها بعض المتعالمين أو بعض المتفلسفين ، والامر فى منتهى الوضوح
اذا ما تبينا أن معيار الحكم فى هذا الشأن هو المنفعة والفائدة العلمية ، مما
لا شك فيه أن بعض المتعالمين يقررون فى صراحة تفوق حدود الصراحة بأن
الفلسفة جهود ضائع لا تائل نفعه بل هو عبث لا يغنى بينهما يقرر بعض
المتفلسفين بأن الفلسفة أم العلوم وأن العلوم العديدة وفروعها ما هى
الا تنريعات للمعرفة الفلسفية الاصلية • ونحن لا نستهدف بيان الصراع
بين العلم وبين الفلسفة بقدر ما نتلمس حقيقة الاشياء فهي المعيار الاساسى
لبناء المعرفة والغاية الحقيقية لكل علم من العلوم • ولقد صدق « جوبلو »
الذى وصف الفلسفة بأنها عامل ارتباط بين العلوم جميعا •

واننا نتبين خصائص أساسية لبعض وظائف العلم هي :

١ — التخصص العلمى والمنهجى ببيان دائرة التخصص لكل علم ومنهجه وقوانينه وهذه النظرة محدودة وضيقة للعلم الى حد ما •

٢ — الدراسة العامة وفلسفة العلوم ببيان الروابط بين العلوم المختلفة ونشأة هذه العلوم وغيرها وهذه النظرة واسعة وغير محددة للعلم الى حد كبير • غير أننا من وجهة النظر الشمولية نبين أن العلم والمعرفة وجهان لعملة واحدة وهى حقيقة الوجود ، فغاية العلم المعرفة وغاية المعرفة بهدف الوصول الى حقيقة الاشياء • والفلسفة كذلك تستهدف الحقيقة المطلقة •

وتتشترك فى ذلك مجموعات العلوم سواء كانت برهانية ونعنى بها العلوم الرياضية أو التجريبية ونعنى بها العلوم الطبيعية والبيولوجية والكهائية وغيرها وعلى هذا النحو نجد أن العلوم الانسانية تسعى الى ضبط المعرفة ونعنى بها علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها •

كما نجد الى جانب هذا مجموعة العلوم المعيارية التى تعنى بالانسان من حيث القيم التى يتصل بحياته وبكياته والتى لا غنى عنها والوجود الانسانى وتقتصد بها قيم الحق والخير والجمال أو القيم المنطقية والجمالية والاخلاقية أو ما يعرف بعالم المنطق أو الاخلاق أو الجمال •

وبصفة عامة فان لاند يذكر « أننا نطلق لفظ العلم على مجموع المعارف والدراسات التى بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول والانضباط

بحيث تصل نتائجها الى مرتبة التناقض فهي موضوعية خالصة تدعمها
مناهج علمية للتحقيق من صحتها ونجده يشير الى ظاهرة الانفصال أو
الانسلاخ عن الفلسفة تدريجيا فقد انفصلت الرياضة والفلك في عهد مبكر
ثم الطبيعة في القرن السادس عشر والكيمياء في القرن الثامن عشر
والفسيولوجيا في القرن التاسع عشر وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها
في القرن العشرين •

وبداهة أن المعرفة العامة تستهدف ادراك الحقيقة أو الافكار أو
القوانين أو القواعد أو المبادئ الخالصة التي تفسر الظواهر أو الوقائع
التي يبدأ الانسان في ادراكها بطريقة لاحساس الى أن يدرك الانسان تلك
العلاقات الثابتة أو القوانين فتتيح له مجالات تطبيقية بمعنى أن المعرفة
تقف عند حد كيف ثم يترجم العلم ما هو كيف بالكم مستخدما القياس
والضبط والتدقيق الحسابي أو الرياضي بصفة عامة •

وخلاصة القول أن حلقة المعرفة الفلسفية وحلقة المعرفة العلمية
مترابطان بعضهما البعض وتتحدان في اطار المعرفة العامة الشاملة متوجان
بالفكر الديني المستنير •

الميثودولوجيا

الروح العلمية :

يستهدف العالم من أبحاثه ودراسته الموضوعية في تناول موضوعات بحثة لها مؤثر عليه كالنوازع الذاتية أو الالهواء يتحلى بصفات الحياد والدقة والمثابرة والقدرة على التجريد والتحليل والصرامة في الحكم مع تحليه بالشجاعة والنزاهة والاخلاص والمرونة العقلية ، وتتحصر الروح العلمية في الموضوعية والحتمية بهدف الوصول الى الحقيقة بمنطق القول وبقرينة التجربة .

تصنيف العلوم :

اتسعت دائرة العلوم وتنوعت موضوعاتها وفروعها وتبعاً لذلك التباين والاختلاف تختلف المناهج وطرق البحث فيها ، وثمة محاولات لتصنيف العلوم يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء به « أرسطو » يقسم العلوم الى علوم نظرية وعلوم شعرية وعلوم علمية تبعا لما تتضمنه من معرفة . كما يميز « بيكون » بين علوم الذهن وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة . كما ميز « ومبيد » بين علوم المادة وعلوم الفكر كما نجد تصنيف « كونت » يتحدد في العلم الرياضى والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وعلوم الاجتماع وفيما يلي جدول لتصنيف العلوم ويوضح مدى الارتباط الوثيق بين العلوم المختلفة وثمة فارق بين تقسيم العلوم وتصنيف العلوم ، فتعنى بالاول تجزئة العلوم حسب موضوعها وتقريعها لا حسب مجالات بحثها وتعنى بالتالى تجميع الاجزاء المتشابهات ذات الطبيعة المشتركة في الموضوع والمنهج وربطها في اطار كلى .

جدول تصنيف العلوم

يمكن أن نـصنـف العلوم الى ما يأتى :

أولا : علوم تقريرية :

١ - علوم رياضية :

(أ) احصاء •

(ب) حساب •

(ج) جبر •

(د) هندسة •

(هـ) فلك •

٢ - علوم مادية :

(أ) فيزياء (طبيعة) •

(ب) كيمياء •

(ج) نباتات •

(د) حيوان (زوولوجيا) •

(هـ) بيولوجيا (احياء) •

(و) ميكانيكا (الحركة) واستاتيكا (الثبات) •

(ز) فسيولوجيا (وظائف أعضاء) •

(ي) جيولوجيا (طبقات الارض) •

٣ - علوم انسانية :

(أ) سيكولوجيا (علم نفس) •

(ب) سوسيوولوجيا (علم اجتماع) •

ثانيا : علوم اجتماعية :

١ — تاريخ (وفلسفة التاريخ وفلسفة حضارة) •

٢ — جغرافيا •

٣ — اقتصاد (وفلسفة الاقتصاد) •

٤ — قانون (وفلسفة القانون) •

٥ — مكتبات ووثائق •

٦ — لغويات •

٧ — السياسة (وفلسفة السياسة) •

٨ — الدين (وفلسفة الدين) •

٩ — أعلام واتصال (صحافة وأعلام اذاعي وتليفزيونى الخ) •

ثانيا : علوم هيارية :

١ — علم المنطق (فلسفة العلم والمناهج) •

٢ — علم الاخلاق (فلسفة الاخلاق وعلم السلوك) •

٣ — علم الجمال (فلسفة الجمال وفلسفة الفن) •

وبعد استعراضنا مختلف الاراء التى قيلت حول الفلسفة ودورها

وعقائدها بالعلم وما بقى لها من مهمة فى المستقبل •

فان الفلسفة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة التى لا تتناولها العلوم

الآخري والتي تستقل هى بعبد البحث فيها •

وهذه الموضوعات الخاصة هي :

- ١ — القيم (ونظرية القيمة) •
- ٢ — النظرة العامة للعالم والحياة (ونظرية المعنى) •
- ٣ — الوجود الانساني (الانطولوجيا) •
- ٤ — نظرية المعرفة •
- ٥ — وجود الله (الثيولوجيا) •
- ٦ — المبادئ العامة التي تستند اليها العلوم سواء منها العلوم الطبيعية أو الفيزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الانسانية (التاريخ ، الحضارة ، اللغة) •

فلسفات العلوم ومناهجها :

والفلسفة ، في دراستها لهذه الموضوعات ، تفيد من النتائج التي وصلت اليها كل العلوم شأنها شأن العلوم الاخرى : فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفيزياء والبصريات ، وعلم الطب يفيد من التشريح الفسيولوجي ، الكيمياء ، النبات ، الحيوان ، والجبر يفيد من الحساب والهندسة ، وهكذا وهكذا ، فذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها في تكوين نظرياتها وفي تقرير « الحقائق » التي تنتهي اليها • ومنذ القدم والفلاسفة يؤكدون هذا المعنى • فقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته : لا يدخل هنا الا من كان عالما بالهندسة ، أي بالرياضيات ، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان والنبات والاثار العلوية (الارصاد الجوية) والفلك والرياضيات أساسا لدراسة الفلسفة • وليبنتز وديكارت وضع

كل منهما ميتافيزيقا ، على غرار الحساب ، وفي مقابل ذلك وضع نيوتن كتابه العظيم الذى أحدث ثورة فى علمى الفلك والفزياء على أنه « فلسفة طبيعية » ، وسماه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

والفلسفة تفسد على نحوين : اذا انقطعت عن العلم ، واذا استغرقت نفسها فى العلم ، وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها ، وعلى العلم أيضا أن يعرف حدوده .

والعلوم التى تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات هى :
١ — المنطق ، ويبحث فى قيمة الحق وكيفية التأدى الى الصواب عن طريق قوانين الفكر .

٢ — الاخلاق : وتبحث فى قيمة الخير والسبل المؤدية الى تحقيقه عن طريق الفضائل .

٣ — علم الجمال لا ويبحث فى الجميل وكيف يعبر عنه عن طريق القيم الجمالية .

٤ — ما بعد الطبيعة ، ويبحث فى الوجود بما هو موجود ، وفى الكو وما فيه من مبادئ ومفاهيم (العلية ، المكان ، الزمان ، الطاقة ، الحركة ، الخ) . وغايته الوصول الى نظرة كلية فى العالم وفى الحياة .

٥ — علم الانسان ، والافضل أن يسمى علم الوجود الانسانى ، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة أنثروبولوجيا فقد وضعت فى الأصل للدلالة على علم الانسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانى الانسانية ، ولكن ، لاجتماعيين قد قصروا التسمية على الانسان البدائى ، ولا يجديهم

نفعا أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل تزيد هذه التسمية الامور
خلطا .

٦ — نظرية المعرفة ، وهي تبحث في امكان المعرفة وشروطها
وحدودها . ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الاشتقاقى : أى علم المعرفة
بوجه عام ، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة في العلوم
الطبيعية والفزيائية والرياضية .

٧ — الالهيات ، وتبحث في وجود العلة الاولى للوجود ، أو في
المطلق ، أى في الله وصفاته ، والعناية الالهية .

٨ — فلسفة العلوم المختلفة ، وهذه لا تكاد تدخل تحت حصر ،
ونذكر منها :

أ — فلسفة اللغة .

ب — فلسفة الحضارة .

ج — فلسفة التاريخ .

د — فلسفة الفزياء .

هـ — فلسفة الحياة أو البيولوجيا .

و — فلسفة السياسة .

ز — فلسفة الرياضيات بأنواعها .

ح — فلسفة الدين .

هـ) — والمنهج الذى تلتزمه الفلسفة في كل أبحاثها هو المنهج العقلى .
والبراهين التى تستند اليها في كل قضاياها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة

محكمة ، ولا يحق لفيلسوف أن يقرر تقريراً دون أن يصحبه ببراهين عقلية منطقية تسلم بها كل العقول • ولا فرق في هذا بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم الا في نصيب كل منهما في استخدام منهج الاستدلال والاستقراء والتجريب : فان الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب ، بينما الرياضيات استدلالية محض ، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب •

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى الى جانب العقل المنطقي ، ويسمونها الوجدان أو العيان ، كما هي الحال عند أفلاطون في الفلسفة اليونانية ، وبرجسون في العصر الاوربي الحديث • لكن جل الفلاسفة يشكون في وجود هذه الملكة ، وبرجسون نفسه لم يستعملها كثيراً في وضع فلسفته ، بل استند الى العقل والمنهج العلمي والاستقراء والتجريب ، خصوصاً كما تمارس في العلوم الحيوية ، كما أن أفلاطون أقرب أن يدرج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة ، على الأقل في أجزاء مذهبه التي يعتمد في تحصيلها على الوجدان أن الذوق أو العيان • وينبغي أن يتخذ هذا معياراً لتمييز الفلسفة عما عداها مما قد يشتبه وإياها • فكل معرفة لا تستدل الى العقل والبرهان المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستقراء لا يمكن أن تتدرج في باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات التي تتناولها الفلسفة • فالعبرة بالمنهج وبالموضوع •

وهنا قد يعترض بالاعتراض التالى : كيف يجوز استخدام البرهان المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء — فى مباحث القيم ، والقيم تتحدث عما ينبغى أن يكون ، لا عما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنى لفلسفة القيم أن تحول أحكام الوجود الى أحكام تقويمية ؟ والجواب عن هذا الاعتراض سهل ، كما لاحظ جوبلر بحق : ذلك أننا فى العلوم الرياضية والطبيعية نفسها تحول أحكام الوجود التى تعبر عن وقائع ، الى أحكام تعبر عما ينبغى • « وليس أيسر من تحويل منطق نظرية أو قانون الى قاعدة • فمثلا اذا قلنا :

نظرية : حاصل ضرب حاصل جمع فى عدديساوى حاصل جمع حواصل ضرب كل حد فيه ، فيمكن أن نستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع فى عدد ، اضرب كل حد فى هذا العدد ، واجمع حواصل المضرب التى وصلت اليها •

« فليست القواعد العملية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدناها كانت قاعدة أفادته من بعد فى أن يجد غيرها » « مقال عن المنهج » •

و (والفلسفة تبعا لهذا نظرية وعملية معا : نظرية فى جانبها التأملى والاستطلاعى ، وعملية فى الجانب التطبيقى فيما يقبل التطبيق من نظرياتها •

ففى علوم القيم جانبان : نظرى وتطبيقى • فالمنطق يحث فى قوانين الفكر وطبيعة الاحكام وأبنية البراهين ، لكنه فى الوقت نفسه مجموعة من

القواعد العملية التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر ، وميزان يوزن به الصحيح والفساد من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب في الأحكام • والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أى تطبيق علمي •

والاخلاق نظريات وتطبيقات لها • وهى تنقسم الى أخلاق نظرية تبحث في الضمير والواجب والالتزام والفضيلة ، والخير والشر ، والى أخلاق عملية تبحث في الحق والقانون ، والمسئولية والجزاء ، والفضائل العملية ، والاخلاق الشخصية ، وأخلاق الأسرة ، والاخلاق الاجتماعية ، والاخلاق السياسية ، والتقدم والمدنية ، وكلها أمور تغوص بجذورها في الحياة العملية ، بل لعلها أشد الأمور عملية في الحياة • ان الاخلاق أكثر عملية وغوصا في الحياة من كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية •

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون : المعمار ، والرسم ، أو التصوير ، والنحت ، والفنون الزخرفية ، والموسيقى ، والتمثيل المسرحي والسينمائي ، الخ • وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها • أفليست هذه كلها أمورا عملية ، لا يستغنى عنها المرء اليوم في حياته ؟ لهذا فان أسخف شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية ، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق • وقائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة ، بل وبالمعرفة أيا كانت •

فان قال قائل : نحن نسلم معك بأن مبحث القيم (المنطق ، الاخلاق ، علم الجمال) له جانبان نظري وعملي ، لكن ما رأيك في سائر مباحث الفلسفة ؟

وهنا نؤكد أيضا أن لهذه المباحث الاخرى وجهين : نظريا ، وعمليا ، وان تغلب الاول على الثانى ، كما تؤكد أيضا أن للانسان وجهين : ماديا ، وروحيا ، وأن خشى البعض من كلمة : « روحى » ، فليس بالمادة وحدها يحيا الانسان ، بل له تطلعات عقلية وروحية تدور حول فهمه لنفسه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرائهم ، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلق المسيطرة على الكون ، ان الانسان لا تقوم حياته في الامور البيولوجية ، والحاجيات الفسيولوجية — فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان ، وربما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى . ان المطالب الحيوية (البيولوجية) في كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها في الانسان : مثل قوة البدن ، وقوة التوالد ، والغرائز الحيوانية المختلفة ، بل والاحساسات . انما يتهيز الانسان من الحيوان ويفضله بعقله ، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية ، والا كانت الحيوانات أسمى عقلا من الانسان ، بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التى لا نظير لها في سائر كائنات الطبيعة : فهو وحده الذى يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات القائمة بين الاشياء ، ويفهم الاسباب والعلل ، ويرد الكثير أو المتعدد الى الواحد ، وبالجمله يضع القوانين الكلية ، وهو الذى يصنع القول المحكم أى القول المنطقى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ .

هذا الجانب العقلى (فى مقابل البيولوجى) فى الانسان هو الذى تصدر عنه المباحث الاخرى ، غير مبحث القيم — فى الفلسفة • فالانسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الانسانى ومركزه فى هذا العالم وما يعانى من تجارب حية يفرضها عليه وجوده — فى — العالم ووجوده — مع — الناس على حد تعبير هيدجر • وكل هذه موضوعات علم الانسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ •

والانسان يريد أن يحصل نظرة عامة فى الكون : مِم يتألف ، وكيف تتضافر أجزاءه على تكوين هذا الكل ، وما هى القوى العامة التى تؤثر فيه — ولا يريد أن يعرف ذلك فى نظرات ومعلومات جزئية ، فهذا من شأن العلوم الجزئية ، بل يريد أن ينسق معارفه فى نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم • كذلك يريد الانسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحى والعوامل المؤثرة فى تكوين الحياة والدوافع التى تدفع فى شئون الحياة ، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هى مثل قنبلة تشتت أبايد من مجرد انفجارها ، كما يقول برجسون ، وهل هناك تطور للحياة ، وان كان ففى أى اتجاه وكيف يتم ؟ — وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه « بالنظرة العامة فى العالم وفى الحياة » •

ولابد للانسان من أن ينقد نفسه نقدا ذاتيا ليس فقط فى باب الاخلاق ، بل وخصوصا فى باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الاشياء؟ هل يشك ، أو يقطع باليقين ؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهى مطابقة تماما للاشياء الخارجية ، أم هى مجرد تصورات انسانية بحسب ما ركز فى طبيعة

العقل الانسانى ؟ هل هناك وقائع علمية ، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء ، وعلى حد تعبير البعض : الوقائع هى ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه •

وكل هذه المباحث تدخل فى «نظرية المعرفة» وهى أحد مباحث الفلسفة، وقد تطورت تطورا سريعا هائلا فى أوائل هذا القرن • واستمر تطورها واتسع البحث فيها حتى كادت أن تعد هى المهمة الباقية للفلسفة •

ومنذ أن وجد الانسان وهو يبحث عن العلل والاسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لانه يرى نفسه خاضعا لكل هذه القوى • ومن هنا نشأت الالهيات ، التى تبحث فى علاقة الانسان بالعلل الكبرى ، وخصوصا بعلل العلل ومسبب الاسباب ، أى بالله • ونتميز الفلسفة فى هذا هذا الباب من الدين ، بأن الفلسفة تعتمد فى مباحثها وتقديراتها على العقل وحده ، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هى الوحي والنبوة • ولهذا كان كلام الفلسفة فى أمور الالهيات قولا عقليا بينما كلام الدين فى الالهيات تصريحات ايمانية ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة ، لان الانسان يحتاج الى الفهم العقلى المبني على البراهين العقلية التى تقنعه ، فلا بد اذن من تعقل مضمون الايمان ، أما للاقناع العقلى حين يعوز الايمان ، أو للاقناع العقلى ليستثير الايمان حين يوجد •

فمن هو الانسان — الجدير حقا بهذا الاسم — الذى يستطيع أن يستغنى عن هذه المباحث العقلية التى أتينا على ذكرها ؟ انه لا يستغنى عنها

الا الحيوان ، أو من هو فوق الانسان لانه يعرف أكثر منها • أما الانسان فلا غنى له عنها أبدا •

ز) والفلسفة — بوصفها نسقا عقليا — هي دعوة الى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شئون المعرفة ، دعوة الى عدم الاكتفاء بالظاهر ، للنفوذ الى ما تحته ، دعوة الى تقليب الامر على جوانبه العديدة ابتغاء شمول النظر ، دعوة الى البحث عن المبادئ والاصول الكامنة وراء الظواهر ، طمعا في مزيد من الفهم والتعقل وادراك الروابط والاسباب • ان الانسان بطبعه محب للاستطلاع ، لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الاسباب ، عند بادى الرأى ، عند العلاقات الخارجية السطحية ، عند الأعراض الظاهرة ، عند التركيب دون التحليل ، أو عند التحليل غير المتبوع بالتركيب •

والروح الفلسفية في تناول أى علم أو معرفة أو حتى في أمور السلوك العملى — هي التى لا تقنع بالظاهر ، بل تسعى للنفوذ الى الياطن ، وهى التى لا تحرص على الروابط الظاهرة بقدر ما تحرص على استكناة العلاقات المستورة أو الخفية ، هى التى لا تقف عند الاسباب السطحية بل تريخ الى اكتناة الاسباب العميقة ، هى التى لا ترضى بالحلول المظهرية ، بل تسعى دائما الى اكتشاف الحلول الجذرية التى تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس •

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

أ — ففي التاريخ بدلا من أن تقتصر على الاحداث التاريخية

وتسلسلها الزمنى وأسبابها الظاهرة والمباشرة • تدعو النزعة الفلسفية الى اكتشاف القوانين التى تفسر عليها الاحداث فى التاريخ ، والمبادئ العامة التى يخضع لها التطور السياسى والحضارى فى دوائر الحضارات المختلفة . أو فى الامم ، والى اكتشاف العوامل الفعالة فى مجرى التاريخ : اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية تتعلق بإرادة القوة وبسط السلطان ، الخ ، وتدعو الى البحث فيما اذا كانت هناك مسارات محددة لتوالى الاحداث ، وهل ثم اتجاهات التاريخ العام للانسانية نحو التقدم ، أو التقهقر ، أو السير فى دوائر مغلقة متوالية ومستقلة • والامثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة ، نذكر منها فى العصر القديم ثيوكلديدس فى عصر الاباء أو غسطين فى كتابه « مدينة الله » وفى العصر الوسيط يواقيم الفلورى وفى الاسلام ابن خلدون ، وفى عصر النهضة جان بودان وفى القرن الثامن عشر ما كتبه مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » و « انحلال الرومان » ، وما كتبه ادوار جيبون فى كتابه « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » ، وفى القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهت عن « عصر النهضة فى ايطاليا » وخصوصاً كتابه بعنوان « تألات فى التاريخ » ، وفى القرن العشرين ما كتبه اشبنجار فى كتابه العظيم « انحلال الغرب » ، وأرنولد توينبى فى كتابه « دراسة فى التاريخ » • وبندتو كروتشه فى كتابه العديدة ودراساته عن « التاريخ » وتاريخ ايطاليا على وجه التخصيص •

٢ — وفي علم اللغة بدلا من الاقتصار على الاصوات واللهجات والتطور المورفولوجي والنظمي والتراكيب اللغوية والاشتقاق ومعاني الكلمات — تدعو الروح الفلسفية الى البحث في العلاقة بين اللغة والفكر بين اللغة والمنطق ، والى دراسة علم المعاني أو اليمولوجيا ، والدال والمدلول ، والدلالات اللغوية ، واللغة والحضارة ، والرموز اللغوية ، وطبيعة اللغة ووظيفتها ، الخ • وهذه الابحاث — كما سنرى — قد تقدمت تقدما هائلا في العشرين سنة الاخيرة •

٣ — وفي السياسة لا تكتفى بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة والرساتير التي تحكمها ، بل تقتضي الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصورنا للانسان وامكانياته وحرية وحقوقه الاساسية المتبثقة من طبيعته ، ونرسم السياسة المثلى التي تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير الفرص لتحقيق الامكانيات الانسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس انسانية عامة ، وهكذا مما نجد نماذجه في فلسفة هيجل السياسة ومؤلفات أفلاطون وأرسطو والفارابي والقديس توما ومونتسكيو ورسو ونيتشيه ورسل وماركس وإنجلز ولينين وجورج سوريل ، ومن بين المعاصرين : ماركوزه وبيسبرز وسارتر ومولو بونتتي والتوسير •

وتكفي هذه الشواهد في هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئي اذا تناول بروح فلسفية •

ح) والروح الفلسفية روح نقدية في جوهرها ، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الافكار والاراء كما هو ، ولا تسلم بشيء الا بعد البرهان العقلي الدقيق . ولهذا جاءت القاعدة الاولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغي علينا « ألا نقبل أى شيء على أنه الحق الا بعد أن نعرف ببينة أنه كذلك : أى علينا أن نتجنب — بكل عناية — الاندفاع ، والحكم السابق وأن لا ندخل في أحكامنا الا ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك .

الروح الفلسفية لا تقبل الاحكام السابقة أى الاحكام الموروثة أو المنقولة ولا الاراء الشائعة الا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلي والبرهان المحكم . وسقراط ، كما عرضه أفلاطون في « مساوياته » هو القدوة الكبرى في هذا المجال : فانه لم يدع رأيا شائعا أو حكما سابقا ، أو تصورا مستقرا بين الناس الا وأخضعه لامتحان عقلي دقيق .

ومن هنا كان الشك المنهجي — الذى أوصى به ديكارت — خطوة رئيسية لابد أن يخطوها الفيلسوف . انه شك لا للشك ، بل لبلوغ الحقيقة .

الدراسات الانسانية

(أ) تعريف الدراسات الانسانية :

يمكن أن نعرف الدراسات الانسانية بذكر قائمة — حتى وان كانت غير كاملة للفروع والعلوم التي يشتملها مصطلح الدراسات الانسانية مثل التاريخ ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والانثروبولوجيا الاجتماعية ، والاقتصاد ، والفيلولوجيا ، والتشريع ، والدين المقارن وبعض المسائل ذات الموضوعات العامة مثل : الجريمة ، ونظرية الاتصال والدراسات الادارية •

وبمكن أن نعرف الدراسات الانسانية من وجهة ثانية بأنها دراساء تتعلق بالانسان على الرغم من أن هذا التعريف ليس دقيقا بدرجة كافية وليس واضحا وليس منهجيا فالبيولوجيا على سبيل المثال تهتم جزئيا وتضم بقية موضوع البيولوجيا الى علم الطبيعة فانها تقع جينئذ في خلط بالانسانز وأفعاله وتكنها حين تضاف ذلك الجزء الى الدراسات الانسانية بين ، الدراسة والفرد والقطط • والواقع أن الانسان بغض النظر عن كل شيء حيوان « موضوع طبيعي » وهو من حيث هو كذلك يمثل مادة وهوضوعا للعلوم الفيزيائية •

ولنا أن ندأل هذا اذا كان العالم الطبيعي هو موضوع العلوم الطبيعية فما هو اذن موضوع الدراسات الانسانية ؟ لو أجبنا على هذا السؤال وقلنا بأن الانسان هو موضوع تلك الدراسات أيضا • هناك اجابة فلسفية لهذا السؤال أثارت الكثير من الجدل والنقاش وهي أن موضوع

الدراسات الانسانية يتمثل في عالم العقول في حين يتمثل موضوع العلوم الطبيعية في عالم المادة والواقع عبارة « عالم العقول » يمكن أن تكون مقبولة وغير معترض عليها من أحد اذا استطعنا تحديد معناها بدقة ان عالم العقول هذا يتسير الى أى محتوى عقلى كالافكار والمشاعر والرغبات والمقاصد أو الى أية أفعال تصاحب بمثل تلك المحتويات العقلية ، أو الى أى نتائج يرجع جزئيا أو كليا للفكر أو الشعور (وهذا يتضمن الشعر والدين والمؤسسات وغيرها) لكن يجب أن نضع في ذهننا أن عالم العقول يتشابه ويرتبط تماما مع عالم المادة أو عالم الطبيعة : فالشعر مثلا يكتب على ورق ، والورق مادة من مواد الطبيعة والدين له طقوس وشعائر محسوسة والفن يترجم عن نفسه في مواد طبيعية وهكذا أن عالم الفكر ليس عالما ما هو لا بالاشباح لكنه يرتبط بالموضوعات الطبيعية • ومن ثم تصبح الدراسات الانسانية هى تلك الانساق التى تعالج عمليات العقل الانسانى، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل ، أو يتأثر بعملياته •

والواقع فان رأى القائل بأن مناهج العلوم الطبيعية هى النموذج الاوحد أساوب للمعرفة الثامة الدقيقة انما يرتبط بالمذهب الوضعى ذلك الذى يهدف الى تجميد الدراسات الانسانية في جسم علمى موحد تتمايز فيه الانساق تبعا لموضوعات وطرق كل نسق وتتألف تبعا لاستخدامها لمنهج علمى مشترك ان ما يقوله الوضعيون هنا أصبح قضية مشهورة تنادى بالاضافة الى ما ذكرناه عنها بأن النجاح النظرى والعلمى للعلوم الطبيعية يرجع الى أننا نشعر بأن الانساق الاقل يمكن أن تحصل على نفس هذا

النجاح اذا أصبحت على مستوى العلوم الطبيعية أو كانت قسرية منها .
ويرى أنصار المذهب الوضعي أن كل الانساق والعلوم يمكن أن تستفيد في محاولتها بلوغ الدقة حين تحاول تطبيق المناهج التي تثبت أهميتها وقيمتها في الميادين الأخرى (العلوم الأخرى بوجه خاص) وبقبول مثل هذا الرأي حقق المذهب الوضعي دورا مفيدا في تطوير الدراسات الانسانية .
لكن دعاوى المذهب الوضعي أدت الى النتائج السلبية التالية :

١ — تخوف الباحثين من الخوض في المشاكل المعقدة والمركبة مما لا تخضع للملاحظات والتجارب واتجاههم الى ما هو يسير مبسط فيها وكان نتيجة ذلك تخفيض دائرة البحث واقتصراره على ما هو تافه زهيد ، وتكوين معرفة دقيقة لما هو غير جدير بمثل تلك المعرفة .

٢ — اغفال أن للدراسات الانسانية منهجها الخاص بها والذي يختلف عن منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الرياضية واعتبار الانسان مادة أو عددا وهذا يخالف الحقيقة .

٣ — رد فعل غير سليم نتيجة ضغط الاتجاه الوضعي على الدراسات الانسانية ومحاولته اخضاعها لمنهج العلوم الطبيعية كان يلجأ الباحث الى مداخل حدسية غامضة أو مداخل تأملية خالية .

ولاجل هذا نحن نرفض آراء المذهب الوضعي ، ليس للأسباب التي ذكرناها وحسب ، بل لان هذا المذهب يحيد عن العدالة في قضيتنا تلك ، فأيا ما كان من قبولنا لفكرة وحدة العلوم ، لفكرة استفادة الدراسات الانسانية من العلوم الطبيعية ، فان موضوع كلا منهما يفرض تغييرا حاسما

في منهجيهما ، ويرى ريكرمان « أن الرأى المتعلق بتميز الدراسات الانسانية عن العلوم الطبيعية ظهر خلال الجدل والمناقشات التى دارت في القرن التاسع عشر ، وأن أول من صاغ هذا الرأى صياغة دقيقة واضحة هو الفيلسوف الالمانى فيلهلم دلتاي حين ربطه بنظرية في الفهم بوصفه العملية المعرفية المتميز في حقل الدراسات الانسانية .

أن الدراسات الانسانية تتناول — وحدها — بعكس العلوم الطبيعية دراسة الاجسام والحركات في المكان والتيارات المختلفة بقدر ما تجسده من أفكار ومشاعر وأهداف كما تهتم هذه الدراسات بالأفكار والمطامح والسلوك الهادف والابداع الفنى والادوات التى يصنعها الانسان ، والقواعد التى يفرضها البشر على أنفسهم والانظمة التى يستحدثونها ، فتلك كلها ظواهر تجعل للحياة معنى ولذا كانت الدراسات الانسانية تعالج أساسا وقائع ذات معنى ، وهذا هو التعريف الذى نرتضيه للدراسات الاجتماعية والانسانية ومثل هذا التعريف يعبر عن الحقيقة القائلة بأن الناس يدركون العالم على أنه ينطوى على معان ، وأن سلوكهم وأفعالهم يثيران الى تلك المعانى . لكن هذا التعريف يقتضى منا ايضا ما يتعلق بالمعرفة التى تنطوى ظواهرها على معان كما يتعلق بالمعانى ذاتها .

فيما يتعلق بالمعرفة فينبغى أن نقرر بأن أى مفكر هو في الحقيقة مخلوق طبيعى له حواسه التى يستخدمها في اكتساب كل ما يعرفه عن الطبيعة البشرية فنحن مخلوقات طبيعية لدينا أجسام تؤدي وظائفها بطريقة محددة بيولوجيا ، لكننا ندرك في نفس الوقت أن أكثر مظاهر الحياة الانسانية وضوحا هو أن الوعي ملازم للحياة ، وأن — لدينا مشاعر ورغبات

ومقاصد تلون تفكيرنا وهى جزء من ادراكنا لذواتنا • كما أن الانسان يتميز بالعقل ، وله ذاكرة ، ولغة وينتج عن هذا أن الانسان يصبح على وعى بالعالم الثقافى والاجتماعى وبالعالم الطبيعى أيضا • • أنه يسعى الى الفهم والمشاركة الوجدانية سعيه الى الطعام والشراب • على ضوء ذلك كله لا يعد بناء المعرفة برمته صورة فوتوغرافية للواقع ، ولكنه خلق انسانى نتجلى فيه القرارات والمعنويات وذاتية وكيفية ونحن فى الدراسات نقتهم بالواقع الا بقدر احتوائها أو كشفها عن معان •

أما فيما يتعلق بالمعنى فان الدراسات الانسانية تهتم بالمعنى بالمفهوم العام وتحتل معنئى الافعال والمواقف مكانة بارزة فى هذه الدراسات ، واذا ما أرادت الفلسفة أن تثبت فعاليتها للدراسات الانسانية فان عليها أن تحلل مضمون كلمة المعنى •

اننا نجد المواقف وقد انطوت على معنى نتأثر به ونستجيب له ونربطه بمواقف أخرى ونحكم عليها ونفسرها على أساس ذاكرتنا • وقد يبدو هذا المعنى معقدا بدرجة ثقل أو تكبر ، ولكنه دائما ما يكون هو المعنى الاول الذى يدركه الشخص حينما يواجه الموقف • وهكذا يقسم المعنى بأنه ذاتى وربما اعتقادى ، كما أن المعنى الذى يدركه شخص ما لموقف معين ، يمكن أن يدركه أو يفهمه شخص آخر •

يبدو من التحليل الدقيق اذن ، أن المعنى مرتبط باستخدام مفاهيم معينة هى أحكام نصدرها على أساس نماذج من العلاقات ، بحيث تشكل المعنى وتمنحنا أدوات فهمه ويمكن أن نطلق على هذه المفاهيم مصطلح

المقولات بالمعنى الكامل ومن المفيد في هذا الصدد أن نعرض لهذه المقولات ونناقشها ، فكل منها يتناول — جوانب معينة من المواقف وما يوجد بينها من تساند متبادل ، ثم هي مجتمعة تمكننا من فهم المواقف المعقدة •

وتلك العلاقة النموذجية التي تشكل إحدى مقولات المعنى هي علاقة قائمة بذاتها ولا يمكن ردها الى أى علاقة أخرى • وكمثال عام ، فقد يفكر المرء في العلاقة بين الغضب والعبوس أو بين الفكر والكلمات المكتوبة ، أو بين ما هو داخلي وما هو خارجي ، وهذا بالطبع راجع الى التصور التام للعقل بوصفه بناءا داخليا عظيما وبوسعنا أن نقول أن الغضب داخلي ، وأن العبوس خارجي ، ولكننا يمكن أن نقول بطريقة أخرى أن الغضب يتجسد في العبوس ، وأن الفكر تجسده الكلمات • غير أن هذه المماثلات مضللة ، فما هو داخلي لا يعنى بالضرورة علاقة مكانية هنا ، فليس معنى أن أفكارنا تكمن داخلنا ، أن العقل يحتويها احتواء مكانيا ، ولا هي متضمنة في الكلمات احتواء البيضة فرخ الدجاج هكذا يتعين أن نقول في هذا الصدد أن العلاقة هنا علاقة التعبير عن محتوى عقلي في صورة طبيعية • وكنتيجة لهذه العلاقة تواجهه بهركب معقدة نطلق عليه مصطلح : التعبير ذو المعنى •

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نمضي في تحليل هذا المركب الى عناصره الكونة ، ذلك لأنها ستبدو شديدة الارتباط فيما بينها فنحن نستشعر الجوع دون أن نظهره ، أو نبدر في حالة غضب دون أن يكون لدينا شعور حقيقي بذلك • ولا يفقد ذلك التعبير عن الغضب دلالاته الحقيقية ولكنه يعنى أننا أستطيع أن أتعمد خداع الآخرين بالتعبيرات الخارجية تماما مثلما أخذهم بالكلمات •

ونحن نلمس العلاقات التي ترمز اليها هذه المقولة وغيرها من المقولات مباشرة وهذا يجعلنا نميل الى تفسير الاحداث في ضوء هذه المقولة ، فحينما يحكم المرء قبضة يده ربما دل ذلك على ما يشعر به من غضب • على أننا اذا كنا نلمس العلاقة بين المقولات في ضوء حالاتنا الخاصة فليس معنى ذلك أن كل تفسير لسلوك الآخرين في ضوء الخبرة الخاصة سيكون تفسيراً صحيحاً • فقد نخدع أنفسنا فيما يتعلق بمشاعر نعانيها فعلاً ، على حين نكشف تعبيراتنا الحقيقية واضحة ، اذا نستطيع أن نقول لشخص ما أنه يجب ، قبل أن يكون لديه وعى بذلك ، تلك مسألة يحددها البحث الأميريقي ، وليست مسألة قرار نظري •

وتختص المقولة الثانية بالعلاقة بين الاجزاء والكل ، فمعنى الكلمة يتحدد على أساس العبارة أو السياق الذي تظهر فيه ، والبناء الكلي للغة التي تنتمي اليها ونحنى بذلك شيء محدد بالذات هو البناء اللغوي الذي يحدد الاسم أو الفعل وترجمة المعاني كما تحددها القسواميس • فمعنى الایماء أو الحركة يتضح أكثر فأكثر حينما نربطهما بإيماءات أو حركات أخرى ، وبالمواقف التي تظهر فيها واذا عرضنا على بعض الناس جانباً واحداً من وجه شخص ما في صورة فوتوغرافية ، ثم طلبنا اليهم تحديد مبلغ غضب هذا الشخص أو حزن ، فان الاجابة ولا شك لن تكون محددة وثابتة • أما اذا عرضنا عليهم الصورة كاملة فان الحكم سوف يختلف حتماً ، وسيطرا عليه بعض التحسن واذا ما عرضنا فيلماً سينمائياً يصور الحركات والتغيرات فتكون الاحكام أكثر صدقاً لا محالة واذا جعلنا هذا الشخص

في سياق الموقف الذي يعيشه ، كأن نصوره مشتركاً في تشييع جنازة مثلاً ، فلن يكون هناك أدنى شك في قدرتنا على تفسير مشاعره • وهكذا نستطيع أن نستمر في توضيحنا ونقول أن كل ادراك هو جزء من المجال ادراكي ، وأن كل حادثة تقع في سياق زمانى ومعظم الوحدات التى تتعامل معها كالأجسام البشرية والآلات والمجتمعات والتنظيم والدول هى كلمات مركبة تتألف من أجزاء مكونة •

على أن التفسير لا يتجه فحسب من الكل الى الجزء ، ولكنه يتخذ أيضاً اتجاهها عكسياً • فالكل يتحدد معناه من خلال معنى الأجزاء التى يتضمنها فبدون ادراك المعنى الذى ينطوى عليه كل جزء من الأجزاء لا نستطيع أن نفهم المعنى الكلى وإذا لم نفهم الكلمات تعذر علينا فهم الجملة • وهكذا يتميز بحثنا فى المعانى بأنه بحث متشابك فنحن ننتقل من ادراك معنى الأجزاء الى فهم الكلى • ثم الى مزيد من فهم الأجزاء وهكذا • ولا يعتذر بالطبع الكشف عن الجذور الاولى لهذه المقولة فى ثنايا الخبرة الشخصية فنحن نعى ذاتنا المركبة ، فى الوقت الذى نعلم فيه أننا مخلوقات ذوات بناء واحد ونحن ندرك العالم بوصفه يمثل وحدة متباينة وما يحدث لنا من حوادث يصبح جزءاً من قصة حياتنا المستمرة ، وهى لها معناها كمراحل محددة لحياتنا ، أو فقرات من مراحل أعمالنا •

أما المقولة الثالثة فهو مقولة التأثير فى البيئة والتأثر بها ، فحادثة معينة تعنى لدينا شيئاً ما لأنها مفروضة علينا ، مثل الرائحة النفاذة التى لا نستطيع منها فكاً فكاً فهى تؤثر فىنا وتساعدنا أحياناً • وكذلك التغييرات

التي تقوم بها ذات معنى والاثار التي تتركها جهودنا على البيئة والازمة
التي حرمتني من والدي ، أو التي حرمته من عمله تعني شيئاً بالنسبة لي
(لكن المجاعة في الصين قد لا تعني بالنسبة لي نفس الشيء) • وهذه
الشجرة تعني شيئاً عندي لأنني زرعناها بنفسى أما الشجرة التي غرستها
أنت فلا تعني عندي نفس الشيء •

واضح كيف تشتق هذه المقولة مباشرة في الخبرة الانسانية ، وتعادل
هذه المقولة في المجال الطبيعي مقولة العلية ، فكلاهما يشير الى نمط من
العلاقة تتبع فيه بانتظام حادثة معينة حادثة أخرى يعتمد عليها وقوعها •
ومع ذلك ، فمن الضروري أن نفرق بين العلية (التي تشير الى الارتباط
بين الحوادث الطبيعية) وبين التأثير (التي تعد مقولة من مقولات المعنى)
ذلك لان الارتباط بين الحوادث لا تخبره في الاولى ، على حين أننا
نستشعره تماماً كخبرة محددة في الاخيرة فحينما ألاحظ أن كرة البلياردو
تصطدم بكرة بلياردو أخرى فتتحركها فاننى لا ألاحظ سوى مجرد تتابع
أحداث ولكننى حينما ألقى بالكرة ، أو حينما تصطدم بى الكرة حينئذ أكون
على وعى تماماً بالتأثير •

والمقولة الرابعة هي مقولة القيمة ، وهي التي تعطينا الصورة
النموزجية للحكم والتي من خلالها تضى معنى على المواقف حينما نربطها
بالرضاء أو عدم الرضاء وباللذة والالام ، وبالقبول أو الرفض • فالزهو
تعني شيئاً بالنسبة لي لأننى أستمتع برائحتها وكذلك الموسيقى التي أطرب
لسماعها • وكذلك تكون المواقف ذات معنى في ضوء ما تثيره فينا من عواطف

سلبية أو ايجابية أما طريقتنا في صياغة الاحكام الاخلاقية أو الجمالية أو الاقتصادية فليست هي موضوعنا ، اذ أن الاهم والاعم هو خبرة التقويم .
وأخيرا ، هناك المقولة التي ترمز الى طريقة ربط المواقف بأغراضنا وأهدافنا ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح مقولة الوسائل والغايات • اذ قد يبدو شيئا ما على أنه ينطوى على معنى عندى لانه برغبتى في تحقيق هدف معين ، فتسلك جبل مرتفع شيء له معناه عند شخص يرغب في التسلك لكنه لن يتضمن هذا المعنى عند شخص آخر • وهنا يتضح الارتباط بين هذه المقولة والمقولة السابقة ، فقد نسعى الى تحقيق ما يدخل علينا السرور ، أو ما له قيمة بالنسبة لنا ، لكننا لا نستطيع اختزال المقولتين الى مقولة واحدة .
فقد أرغب في تسلق الجبل ، لكن ذلك لا يعنى أن تسلق الجبال له قيمة أخلاقية أو جمالية أو أنه يجلب لى اللذة أو السرور فليس ضروريا أن نخرج تحديد شخص معين لهدف ما الى قيمة ، ذلك بالرغم من تحقيق هدف المرة شيء يجلب اللذة ، لكن هذه الاخيرة مسألة مختلفة أن الرغبة في الحصول على اللذة من أداء شيء ما لا تماثل بالضبط رغبة تحقيق هذا الشيء فقد أطل من نافذة المصنع فألاحظ العدد والالات المختلفة دون أن تثير اهتمامى على حين أن شخصا آخر قد يحصى هذه الاشياء باهتمام بالغ وهكذا تكون نوعية الحياة الانسانية هي شيء تكسب العالم المحيط بنا معناه حينما نحدد لانفسنا مجموعة من الاهداف وتسعى الى تحقيقها •
وبعض هذه الاهداف أصيل في تكويننا الفسيولوجى وفي الحاجات البيولوجية ، وبعضه الاخر نحدده نحن بأنفسنا ، أو نستمدّه من التقاليد •

ولما كانت هذه المقولات لها جذورها العميقة في الحياة الانسانية —
ذلك أننا جميعا نستخدم الرموز ولنا مشاعر ، ونكافح من أجل غايات معينة،
ولدينا وعى متكامل ومعقد — فهي تنطبق بصفة عامة بحسب الطريقة التي
نستخدمها في التفسير ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نكمل قائمة المقولات،
كما لا نستطيع أيضا أن نستبعد امكان وجود مقولات أخرى ، اذ من الممكن
أن تكون هناك مقولات نوعية تلعب دورا مشابها في حياتنا العقلية .
والمعتقدات المشتركة لجيل معين أو الاطار النظري لفلسفة ما قد يعطينا
المنظور الذى ندرك من خلاله معانى المواقف . مثال ذلك أن فكرة التطور
قد تكون بمثابة مقولة تنظم تصورنا لتطور الدول كوححدات محددة .
ولا يزال هناك جدل حول أصل هذه الفكرة هل هي ذات جذور في خبرتنا
بعملية النمو والنضج أم أنها نتاج الافكار الدينية والفلسفية السائدة في
حضارتنا ومن جهة أخرى نجد أن استخدام مفهوم الطبقة الاجتماعية
كمقولة وتفسير المواقف في ضوءها هو بوضوح أمر له جذوره في أيديولوجية
معينة .

والواقع أن هذه المقولات ملائمة لمناهج الدراسات الانسانية تماما
مثلما تلائم مقولات كانط وبخاصة الجوهر والعلية للعلوم الطبيعية .
والعالم الانسانى منعم بالمعانى ، فالمواقف تفسر حينما يظهر دارس
الانسانيات على المسرح ، أما المعانى التى يكتشفها الناس ، أو يصنعونها
لحياتهم والتفسيرات التى يقدمونها ، عادة ما يعبر عنها ويمكن فهمها من
خلال تعبيراتهم .

وهكذا تصبح مهمة الدراسات الانسانية مختلفة عن مهمة العلوم الطبيعية الاخيرة تهتم بصياغة بذاءات فرضية تتعلق بتتابع وارتباط الاحداث ، وتعالج الدراسات الانسانية عالما ينطوى على معنى ، وهى تعمق فهمنا لمختلف ألوان التعبير أنها تجعل فهمنا أكثر عمقا وتنظيما ، كما تمكننا من الوقوف على المعانى الكامنة فى حياة الناس •

(ب) وقائع الدراسات الانسانية :

نحن عادة ما نعتقد بأن الوقائع الموضوعية كالحوادث وما يماثلها من حالات هى وقائع يمكن أن تلاحظ بالحواس ، ويثبت الآخرون منها عن طريق الحواس أيضا لذا فإننا حينما نقول بأن وقائع الدراسات الانسانية لا تتكشف لنا قط الا عن طريق الفهم ، فإننا أنما ننكر مثل تلك الوقائع أمام حواسنا • ولكن الحقيقة هى أننا نرى شيئا ومع ذلك فهذا الذى نراه ليس موضوع بحثنا فى الدراسات الانسانية ، بمعنى أنه ليس واقعة من وقائع تلك الدراسات : نحن نرى حفرة فى الارض ، ولكننا لا نرى مكانا معدا لجسد ينتظر أن يبعث بعد الموت • ونحن نرى رجلا بدائيا يهز أطرافه ، ولكننا لا نرى ، فعل التفكير الشعائرى عن ذنب ما • ونحن نرى علامات على الورقة ، ولكننا لا نرى رسالة تتم عن ذكاء • وبعد فهذه أمثلة على وقائع الدراسات : بعض القدماء يعتقدون بالبعث بعد الموت ، وطموح رجل السياسة ، وخوف القبائل من غضب الارواح • بمعنى آخر نتمثل وقائع الدراسات الانسانية فى الافكار والمشاعر والنوايا ، وهى تلك التى يعبر عنها للناس بأفعال فيزيقية • أن هذه الوقائع تتميز دائماً بكونها

ذاتية ، لأنها تكون على الدوام أحوالا للذات اننا نبحث هنا عما يشعر به الانسان وكيف يخبر موقفه ، وكيف يرى العالم .

ان فهمنا لتعبيرات تلك الاحوال الذاتية يجعل وقائعنا المعطاة قصيدة لا مجرد علامات على ورقة ، وعبادة لا مجرد حركات .

والواقع أننا اذا أردنا معالجة تفسير الواقع ، فلن نجد أمامنا الا الوقائع وطبيعتها لكن هذا التفسير كثيرا ما يشير الى وقائع ذات نظام آخر تكون خارج دائرة الدراسات الانسانية . ومن ثم فانه على الرغم من أن الواقعة الموضوعية تتمثل في الدراسات الانسانية في نفس الوقت ذات جذور ذاتية . وحينما نحدد الفقر والثراء في ضوء غياب وحضور سلع معينة وأشياء محددة ، وحينما نحدد الجريمة بأنها انتهاك لبعض القوانين أو حينما نحدد المهنة أو آداب السلوك ، فاننا نكون في الواقع في حالة معالجة للتفسيرات التي صنعها عمر معين ومجتمع محدد . ومع ذلك فلقد لاحظ السوسيولوجيون اننا حينما نقرب عن كذب من البحث الواقعي فاننا نجد هذه الافكار وقد فسرت بتفسيرات عديدة ومتنوعة من قبل الافراد والجماعات الفرعية ، فتصبح من ثمة ذات طبيعة ذاتية بأقصى ما تحمله كلمة ذاتية من معاني لنذكر الان مثالا يقربنا من هذه الفكرة : ان السيدة / سميث تقطن في منزل نظيف شبه مستقل ، وتمتلك مديعا ، ومعطفا شيتويا ثقيل ، وتتناول وجبات منتظمة . ان حالتها من ثم تعتبر حالة من حالات الثراء بالنسبة الى الملايين من الاسيويين والافارقة ، وهي تعتبر في حالة رخاء بالنسبة الى جيرانها ومواطنيها لكن بسبب أنها لم تستطع ارتداء ثياب من أحدث طراز ، وأنها لم تتمكن من ارسال ابنتها الى مدرسة داخلية،

وأنها وجدت أن من الصعب عليها ماليا أن تقتنى تليفزيونا ، فأنها تعتقد في نفسها أنها فقيرة وأنها تعاني من الفقر مثل الآخرين • وهناك أيضا اناس آخرون ربما كانوا أحسن منها حالا ، الا أنهم يشعرون في قرارة أنفسهم بأنهم فقراء • أضف الى ذلك أن انسانا ما يمكن أن يعتقد بأنه أحسن حالا من غيره لأنه يكسب أكثر قليلا من انسان آخر يؤدي نفس العمل الذي يؤديه وذلك رغم أنه يعلم تماما بأن دخله زهيد نادر بالنسبة الى متوسط الدخل القومى وأنه يمثل جزءا قليلا جدا مما يكسبه الآخرون •

ان الطريقة التى تبحث فيها الوقائع العقلية وقائع أخرى ، أو تؤدي إليها ، أو تغييرها ، لها أهمية خاصة في مجال الدراسات الانسانية • ومن ثم فيجب أن نناقشها هنا بشيء من الاسهاب • وقبل أن نقوم بذلك علينا أن ننظر باختصار في العلاقات القائمة بين الوقائع • ونحن نستخدم الوقائع الفيزيقية لكي نعبر بها عن أفكارنا ، ولكي ننفذ بها مقاصدنا (فنحن معرفتنا بالطبيعة الانسانية بتقدير كبير للاداب العظمى ، كما نتمكن من تعبر عن أفكارنا بكلمات مدونة على أوراق ونتحدث بواسطة تحريك لساننا • كما أننا نتأثر بالوقائع الفيزيقية عن وعى بوجودها (كما نخاف من رؤية الدب) وتتكون لدينا أفكار ومشاعر تجاهها • ولا نحتاج الدراسات الانسانية في بعض الاحوال الى الاهتمام بطبيعة الوقائع الفيزيقية ، وفي بعضها الآخر تحتاج اليها في الحالة الاولى يمكن أن نفهم أفكار انسان ما بدون أن نهتم بلون الحبر الذى استخدمه أو بكيفية تحريكه للسانه كي يعبر عنها ، اننا نستطيع أيضا أن نفهم قلقه بدون أن نحاول البحث عما يقلقه • كما نستطيع أن نبحث عن الخوف الانسانى لفرد ما دون أن نعرف

على سبيل اليقين ما اذا كان قد رأى دبا أم لا . وفي الحالة الثانية تكون الوقائع الفيزيائية ماثلة أمامنا ، أو تفرض وجودها علينا حتى ننظر في طبيعتها فطريقة تنفيذ الفكرة في تمثال مثلا تتأثر بمدى صلابة الخجاجة وما يعبر به الشخص في قالب لغوى عن أفكاره قد يتأثر بما يعوقه (عيب في اللسان مثلا ، أو عيب في اليد ، أو القلم) ان التمييز بين الرؤية الخيالية لدب وبين الرؤية الواقعية له يكون له مغزى كبيرا فيما يتعلق بالفهم وطبقا لتعريفنا فان بحث الوقائع الفيزيائية يقع خارج دائرة البحث في الدراسات الانسانية لكن النتائج التي يتوصل اليها المتخصصون بدءا من تلك الوقائع الفيزيائية هي ما تمثل نقطة الاهتمام في الدراسات الانسانية .

وحيثما نعالج العلاقات القائمة بين الوقائع العقلية ، فيجب أن ننظر في العلاقة التي تقوم فوق كل هذه العلاقات ، وأعني بها تلك التي تعاكس الارتباطات العلية في المجال الفيزيقي . ان الواقعة العقلية التي تؤدي الى ظهور واقعة أخرى سوف نطلق عليها هنا مصطلح « السبب » (وذلك لكي نبقي مصطلح « العلة » للوقائع الفيزيائية) .

والاسباب تمثل دائرة الاهتمام الخاصة بالدراسات الانسانية ، وكل معاني المصطلح « السبب » توضح أنماطا مختلفة من الوقائع العقلية التي تؤدي الى المشاهر والافكار والافعال في بعض الاحيان يكون السبب متمثلا في الوعي أو الاهتمام بالموقف الخارجى . وفي بعضه الآخر يثير أنفعالا أو شعورا (حينما نخاف أو نتأثر على سبيل المثال) ان السبب هي هدف أو غرض أو قصد وغاية أو نهاية في ذاته ، أما باعتباره وسيلة لأغراض وأهداف أخرى ونحن نهتم بهذا النوع من السبب حين نقول : سأحصل على عطلة كي أستعيد صحتي « أو حين نقول : سأخذ هذا القطار لانه الوحيد الموصل الى برمنجهام في الوقت الذي يناسبني .

ان محاولة تفسير كل أنواع الحادثات في ضوء الاهداف أو الغايات (أى في ضوء العلة الغائية » كما يحلو للبعض أن يسميها بذلك » لها تاريخ طويل يمتد من أفلاطون وأرسطو الى ما بعدهما ، الا أنه بنمو الروح العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر رفض الناس فكرة امكان تفسير الاشياء في ضوء الغايات ونظروا اليها من منظور آلى •

ويمكن للعلوم الطبيعية أن تتخلص من فكرة الغائية هذه ، وبالفعل فانها قد قامت بذلك على نطاق واسع • حقا لقد بقيت فكرة الغائية بصورة غامضة في علم البيولوجيا فأفكار مثل الغريزة والتطور استمرت في تواجدها بصورة غامضة في البيولوجيا وبدأت كما لو أنها تعنى شيئاً مثل غاية أو غرض الطبيعة ومع اننى لا أعتقد بأن الاصوات العالية لباحثى العلوم الفيزيائية والتى تنادى بالتخلص من فكرة الغائية قد أثرت في الممارسة الفعلية أو التطبيق الفعلى للبيولوجى فان هناك في الواقع اتجاها نحو حذف أو استبعاد تصورات مثل « الغريزة التى مثلت فجوة في نظرية المعرفة • وعلى العكس من ذلك تماما فان فكرة الغائية تمثل فكرة لازمة ولا غنى عنها في حقل الدراسات الانسانية • طبعاً نحن نتمكن من تفسير جزء من السلوك الانسانى في ضوء مصطلحات علمية طالما أن الانطباعات تؤثر في خلايا المخ وخلايا تؤثر في الاعصاب والاعصاب تؤدي الى تحريك العضلات وحركة العضلات تؤدي الى تزاول المطرقة عملها ، والمطرقة تؤدي الى ولوج المسمار في الحائط • هذا أمر ممكن في ضوء العلية ، ولكنه مع هذا ليس وصفا كاملا ، انه وصف ناقص يغفل نقطة محورية حاسمة ، وهى أننا كائنات تحتاج الى أن تفهم ، وفي هذه الحالة لا نجد صعوبة في أن نفهم بأن

انسانا ما يستخدم المطرقة في تثبيت مسمار في حائط كي يضع عليه صورة •
نحن نجد أنفسنا هنا أمام تميز حاسم وواضح بين العلوم الفيزيائية
وبين الدراسات الانسانية اذ بينما تفسر قوانين العلوم الفيزيائية
الانتظامات الموجودة بين الاشياء على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة
كقانون الجاذبية مثلا فهو يعكس الواقع ولكنه لا يجعل الاحجار تسقط الى
أسفل — نقول اذ بينما تعكس قوانين العلوم الفيزيائية هذا — نجد قوانين
الدراسات الانسانية وهى متطابقة مع القواعد التى صنعها الانسان • ان
المبادئ الاخلاقية التى تعكس تقييما تناولات يتم فى ضوءها صنع
المقرارات هى أيضا قواعد من هذا النوع • وحينما نقول « بسأذهب لكى
أدلى بصوتى الانتخابى لان هذا من واجبى كمواطن لا يؤيد الاعداء لانه
يعتقد بقدسية الحياة الانسانية ، فان مثل هذه الاسباب تكشف عن اهتمام
الدراسات الانسانية بالقيم والمبادئ والمعايير على عكس العلوم
الفيزيائية •

ان التمييز الذى أقمناه بين العلل والاسباب يلقي ضوءا على مشكلة
الحرية والواقع أن مشكلة حرية الانسان أو عدم حريته قدمثلت مشكلة
فلسفية معقدة شار الجدل العنيف حولها خلال العصور ، ولن نتمكن هنا
من عرضها عرضا تفصيليا ، وانما سنكتفى بتناولها من زاوية تخدم
موضوعنا • ومع أننا نصر على أن الانسان يفعل طبقا لاسباب أى أنه يكون
محددا بمسائل وبواعث وغايات ومبادئ تعطى معنى أو مغزى كبيرا لفكرة
الحرية ، فاننا نفكر فى ضوء العلل ونتخيل أنفسنا بأننا محتمون بقسنيولوجيا
وبتأثير بيئتنا الفيزيائية علينا فان الحرية هنا لا يكون لها أى معنى • وعلى
عكس ذلك فاذا تحدثنا عن أناس يفعلون طبقا لاسباب ويتتبعون الغايات

ويلتزمون بالمبادئ فأننا نتحدث عن أناس أحرار • ان قبول الاسباب يتضمن الاختيار ، ومن ثم فأننا ننقل من قرار الى قرار بدلا من أن نكون خاضعين لسلسلة من العلل والمعلولات • ان الحرية بهذا المعنى تصبح واحدة من الصور المميزة للعالم الانساني ، كما أن التأكيد بأن الافعال من نتيج من فعل الاختيار الحر لا يغلق أبواب المسألة • نحن لا نتحدث هنا عن الافعال التي لا مبرر لها ، ولكننا نتحدث عن الافعال المحددة بأسباب • أن تبني سببا دون سبب آخر انما ينبع من خاصية الفرد المختارة ، كما أن فكرة أناس يفعلون طبقا لخواصهم أي طبقا لما يكونون عليه لا تتنافس مع الحرية •

ويجب أن يكون واضحا أن الاسباب كما ذكرناها تمثل ارتباطات يمكن فهمها هي الاخرى ومن ثم ندرك أننا يمكن أن ننقل من الفهم بالمراحل المركبة •• من فهم الوقائع البسيطة نسبيا الى فهم الوقائع المركبة • وحينما نستمر في بحثنا عن الاسباب فأننا نصل الى الغايات والقواعد التي نتمكن من خلالها فهم مجتمعنا كله •

لقد ذكرنا أن الوقائع كلها ذاتية بمعنى أنها تكون أحوالا لعقل انسان ما أو طريقة خاصة للنظر في الاشياء ، أو تفسير ذاتي ، وينطبق ذلك أيضا على الاسباب أنها دائما أسباب شخص ما : ان سبب غضبك مثلا قد لا يكون هو نفس سبب غضبي • ولكننا ذكرنا أيضا أننا يمكن أن نعالج الوقائع وارتباطاتها باعتبارها موضوعية كما يؤكد ذلك ملاحظون مستقلون • فبواسطة ميل الافعال المختلفة للفهم الى الالتقاء في نقطة واحدة أو الى

التقارب فاننا قد نجد أن يكون غضبانا لانه لم ينل الترقية المناسبة • وأن القبيلة تقيم طقوس التكفير لانها تخاف غضب الله • ولكن الافعال المختلفة للفهم ذاتية بطبيعتها في نظرها الى الاتسياء وفي تفسيراتها • أين اذن تكون موضوعيتنا ؟

نحن نعالج دائما تفسير شخص ما لتفسير شخص آخر • لكن هل يمكن أن نحذف تصورات الباحث وأفكاره وآرائه ونظرياته وتقييماته الاخلاقية من أجل تحقيق الموضوعية لقد أنكرت دوائر كثيرة امكان حدوث هذا انكارا قويا ، فالماركسية وهى مألوفة لدينا رأت أن نظريات المادة الاجتماعية عبارة عن اهتمامات طبقة معينة « كما ذهب برلين الى نفس هذا الرأى حين قرر في كتابه « ما يمكن تجنبه تاريخيا ان » ليس ثمة كمية أو مقدار للبناء الذاتى الواعى أو للطمس الذاتى يمكن أن تستبعد أو أن تحذف رواسب الحكم الاخلاقى تلك التى تصبغ اختيارنا للمادة التاريخية بل تكون جزءا من تلك المادة وتصبغ وتكون جزءا من تأكيدا على أن بعض الحوادث والافراد يكونون أهم وأكثر اشارة أو متميزين عن سائر الحوادث والافراد العاديين بصورة أكبر من غيرهم ، ثم تسأل بعد ذلك « أليس ذلك واضحا جدا ليست المقولات الاخلاقية كأفكار الخير والشر والصواب والخطأ كما تنضح في تقييمنا للمجتمع والافراد والخواص والافعال السياسية ، وحالات العقل تكون مختلفة كليا ومن حيث المبدأ عن مقولات القيم اللا أخلاقية والتى لا غنى عنها مثل (مهم) و (بسيط) وعلى الرغم من أن برلين ذهب الى أن هذه الاهمية يمكن أن تؤسس تجريبيا في ضوء المدى الذى يؤثر به الفعل أو الفرد في أشياء أخرى ، الا أن المسألة أصبحت

غامضة عنده حينما اقترح امكان تطبيق نفس الحالة على الاحكام
الاخلاقية •

نحن نعالج في كل هذه الحالات الاحوال الذاتية في مرحلة معينة أو
أخرى ان عدم قدرة الدراسات الانسانية على التخلّى عن الذاتية بمعانيها
المختلفة تمثل ميزة تتميز بها الدراسات عن غيرها من العلوم الطبيعية •
ومع ذلك فاننا نستطيع أن نتحدث عن الموضوعية في مجال الدراسات
الانسانية ، لكن الحديث عن الموضوعية هنا يتخذ له معنى خاصا يختلف
عن مثيله في العلوم الطبيعية ، اذ الموضوعية تشير في مجال الدراسات
الانسانية الى قدرتنا على ايجاد علاقة تربط نتيجة كل حالة فردية بهيكل
كلى من الادلة يكون في نهاية الامر معرفة ذاتية أو انساقا ذاتية نتمكن بها
من استبعاد الذاتية الفردية التي قد تفسد جزءا من البحث العلمى ، ان
الوقائع التي يعالجها عالم التاريخ أو عالم الاجتماع هي تلك التي أسميناها
بالنفسيرات ، وتتمثل الموضوعية في ترك أمثال هؤلاء العلماء يتحدثون
بأنفسهم وفق النتيجة التي انتهى اليها أبحاثهم لا وفق ميولهم وأهوائهم
ولنضرب على ذلك المثال التالى : افرض أننى طبقت استبياننا على مائة فرد
وحرصت على أن تكون أسألتى واضحة ومتقنة ، وخلصت بعد ذلك الى
النتيجة التالية وهي أن هذا الشراب يمثل أهمية لهم جميعا « ان هذه
النتيجة تعتبر نتيجة موضوعية يمكن أن أتأكد من صحتها بعده طرق ،
لكن افرض اننى أنا الذى أجريت للبحث « امقت هذا الشراب وأعتبر شربه
لا يمثل أهمية بالنسبة الى الحياة الانسانية ، واحتفظت مع ذلك بالنتيجة
التي توصل اليها الاستبيان ، ولم أصيغ تلك النتيجة برأى الشخصى فاننى

أكون هنا ملتزما بأكبر درجات الالتزام بالموضوعية • وبنفس النتيجة يتصف بصفة الموضوعية ذلك المؤرخ الملحد الذى يدرس كتابات العصر الماضى والذي يصل الى نتيجة مؤداها أن الدين مهم فى فهم ذلك العصر •

اننى كباحث فى الدراسات الانسانية يجب أن أجعل ذاتى مستقلة عن دائرة الفعل وأجعل فهمى أو وصفى غير محتاج لما يجعله مفتقرا للانضباط والدقة • بمعنى أننى أجعل نفسى خارج دائرة البحث فلا أصدر حكما أخلاقيا ولا أقيم فعلا • ولكن نرى بين هذين الموقفين أى بين موقف يكون الباحث فيه داخل دائرة البحث ويصبغه بأحكام أخلاقية وبين موقف يكون الباحث فيه خارج تلك الدائرة نقدم المثال التالى : افرض أننا نتناول الان هتلر بالدراسة ، فان من المناسب أن ندينه أخلاقيا أو نهاجم أفعاله وتصرفاته ، ونصدر حكما أخلاقيا عليه يقرر اتهامه أو أدانته اذا كنا نريد تحذير الناس من تقليده أو التعاطف مع موقفه • هذا صحيح اذا كنا فى نطاق الموقف الاول لكن افرض اننى مؤرخ أقوم بتاريخ حياة هتلر ، الا يضيف ذلك شيئا من عندى حينما أرفق أدانته الاخلاقية بوصفى لأفعاله ؟ اننى يجب هنا أن أقف الموقف الثانى وأكتفى بوصف أفعاله دون أن أصدر عليه حكما أخلاقيا •

لكن المؤرخ هو قبل كل شيء انسان مثله فى ذلك مثل عالم الاجتماع، وهو باعتبار « انسانا لا يمكنه أن يتحاشى رغبته فى استخدام أبحاثه من أجل التحذير من الشر والدعوة الى تبنى كل ما يكون قريبا من قلبه • وهذا

ينطبق على المؤرخ وغيره ، فنحن كديمقراطيين نكون شغوفين ببيان أن التاريخ يكتشف عن شروخ الطغيان ، ونحن كمحتفظين نكون بحاجة الى بيان النتائج الاخلاقية الغير مرغوب فيها نتجت عن الطفرات الراديكالية المفاجئة . طبعاً انه لمن الصحيح بالنسبة لاي انسان ، وهذا يتضمن المؤرخ بطبيعة الحال أن يعبر عن اعتقاداتنا الاخلاقية . لكننا — رغم ذلك — نحتاج أيضاً الى عدم صبغ أبحاثنا باعتقاداتنا الاخلاقية ، بل ويجب أن يكون الامر كذلك اذا استطاع المؤرخ أن يجعل اعتقاداته واضحة فهذا لكي يستبعد تأثيرها عن بعثه أو لكي يسمح لقارئه بأن يسقوها من حسابهم عند قراءته لكن المؤرخ كباحث يستطيع بل ويجب أن يميز بين واجب الوصف والتفسير والمفروض عليه من الوقائع ذاتها وبين مسئولية الحكم على الأشياء الذي يصدر منه باعتباره انساناً . ان الممارسة العلمية في اطار العلم يجب أن تساعد على تدعيم الانفعال بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي ، وبالتالي تدعيم الاتجاه الموضوعي الذي يميز الباحث المدقق عن كاتب الكتيبات .

ولان هناك احتمالات للغموض والخلط ، فيجب أن نميز بين النقطة التي بحثناها منذ هنيهة وبين تأكيدنا الاول عن أهمية فهم دور التقييمات الاخلاقية في الحياة الانسانية . لقد أكدنا منذ لحظة على الغرض من جعل البحث مستقلاً وموضوعياً وغير مصبوغ بصبغة أخلاقية ، فليس من واجب الدراسات الانسانية أن تعلن الاحكام الاخلاقية ولكن ذلك من واجب الافراد الذين يواجهون بالاختبار وبالحاجة الى الفعل .

بالوقائع ، وذلك رغم أن وقائع الدراسات الانسانية هي من نوع خاص يختلف عن نوع الوقائع الموجودة في علوم الطبيعة ، لكن الواقعة بالمعنى الذى تستخدمه الدراسات الانسانية واقعة ينتجها كائن انسانى ينتج أيضا أحكاما أخلاقية تؤثر في الافعال الانسانية ، وله معايير وقواعد تعاقب الخارج على القواعد وتكافئ ما يتوافق معها ، علما بأن مسألة ما هي تلك المبادئ والمعايير هي أيضا مسألة واقعية • ان هذا المعنى هو المعنى الذى تدخل فيه المسألة الاخلاقية دائرة الدراسات الانسانية •

يجب علينا أن نفهم وقائع الحياة الاخلاقية اذا كان علينا أن نفهم العالم الانسانى كما عرفه المؤرخون والانثروبولوجيون علماء النفس والسوسيولوجيون ، ان الابحاث المتعددة التى وجهت الانقباه الى العوامل الاخلاقية أو اكتفت حتى بالتركيز عليها يمكن حصرها ولكننا سنكتفى هنا بذكر بعضها على سبيل المثال فكتاب فيير المسمى بالاخلاق البروتستانتية يمكن تمييزه بوضوح عن أى محاولة لنقد الاحكام الاخلاقية • وقد كتب الاستاذ جنزبرج بوضوح غير متوقع يقول « ان الاخلاق اذن لا تطابق الدراسة المقارنة للقواعد الاخلاقية أو التحليل السيكولوجى للالتزام • فمثل هذه الدراسات لا يمكن أن تكون أخلاقا خالصة ، كما نقول بأن سيكولوجية الافكار ليس هو المنطق ويضيف جنزبرج بعد ذلك أن دراسة القيم في علم الاجتماع هي دراسة لنماذج معينة من الوقائع وهى بكل تأكيد ليست كذلك في الفلسفة الاجتماعية •

وليس من واجب الدراسات الانسانية أيضا أن تنتظر في أسس قبول المبادئ الاخلاقية ولا أن نسأل عما اذا كانت الاحكام الاخلاقية صادقة صدقا موضوعيا أم لا ، فهذا هو واجب الفلسفة وواجب الاخلاق بوجه خاص • ان الدراسات الانسانية مثلها في ذلك مثل العلوم الطبيعية تهتم

الفهم كعملية معرفية

مصطلح الفهم :

يلعب الفهم دورا رئيسيا في المنهج الكيفي المتبع في الدراسات الانسانية وذلك من نواحي ثلاث : فالفهم عملية معرفية متميزة ، أى أنه عملية ينتج عنها اكتساب المعرفة والفهم مطلب لا غنى عنه في الدراسات الانسانية والفهم يطبع مناهج تلك الدراسات جميعا بطابعه • ولقد كان « دلتاي » رائدا في هذا المجال على نحو ما ذكرناه ، ثم ما لبثت نظريته أن أصبحت جزءا من المناقشات النظرية التى صاحبت نمو علم الاجتماع والدراسات الانسانية الاخرى من خلال أعمال ماكس فيير وأرسيت دعائم « الفهم » ارساء نهائيا على يد « ريكمان » ولقد هام الوضعيون مصطلح « الفهم » كما لعب هو دورا هاما في الرد على الوضعية التى حاولت أن تجمع قواها خلال الحقبات القليلة الماضية •

ولكن الحوار حول قضية « الفهم » كانت تشوبه مظاهر الغموض ، وحتى هؤلاء الذين كانوا يتعاطفون مع تلك القضية ، ويدركون أهدافها اعترفوا هم أنفسهم بأنهم وقعوا في غير قليل من الشك والحيرة ، فلقد تحدث الاستاذ أرون عن الغموض الذى يكتنف مصطلح الفهم • ويصف الاستاذ بارسونز في مؤلفه « بناء الفعل الاجتماعى » هذا المصطلح بقوله « ذلك المفهوم الصعب الى حد ما » أما الاستاذ فهو يشير الى مصطلح الفهم في مؤلفه « الوعى والمجتمع » على أنه يمثل أكثر المشكلات الفكرية صعوبة بل هو يمثل في رأيه « ضبابا يعطى جوانب مظلمة في متاهة المناهج الالمانية الخاصة بالعلوم الاجتماعية » •

ويبدو أن ذلك الغموض الذى واكب مصطلح الفهم ، قد ساعد على ترجمة هذا المصطلح بكلمتين من كلمات اللغة الانجليزية وبمعانى هذه الكلمات مجتمعة يصبح الفهم متعلقا بالرسائل واللغات والموضوعات والنظريات وآليات السيارة ، والعلاقات الرياضية ، أى يصبح متعلقا بكل عملية معرفية لكن أصحاب نظرية الفهم بمعناها الدقيق يقصرون استخدامهم للمصطلح على ذلك المعنى الذى يقصره على السياق الانسانى ، أو على تلك البصيرة العاطفية التى تنفذ من خلالها الى الحياة العقلية للآخرين • ومع ذلك لم يوافق فريق من الباحثين على هذا المعنى الخاص لمصطلح « فهم » والمستخدم فى الدراسات الانسانية ، فلقد كتب الاستاذ لنبرج فى مؤلفه « أسس علم الاجتماع » يقول : « ان الخطأ يمكن فى اعتبار البصيرة والفهم غايتان تسعى الى تحقيقهما كافة المناهج ، وذلك بدلا من التركيز على المناهج ذاتها كما ذهب فون ميسز فى مؤلفه « الوضعية » الى أن الفهم لا يزيد عن كونه حادثة معينة فى نظرية ابتدائية تغطى مجالا محددا من الخبرة • ومن العسير أن نقرر وجود فعل معين للفهم فى الانسانيات يتألف من أكثر من مجرد الرد للخبرات السابقة ، ودمجها فيما نعرفه وما هو معتاد ، وما يتكرر من ملاحظات • ومثل هذه التأكيدات تتجاهل بوضوح وجود أجزاء متميزة فى الدراسات الانسانية ، ومن ثم تثبت من جديد عمومية انطباق المناهج العلمية •

وهكذا اتسمت كتابات النقاد باللغو بدلا من الفحص النقدى لدعوى نظرية الفهم وحتى اذا افترضنا أن الفهم معنى محددا ، فإنهم يزعمون أنه لا يمكن له أى معنى آخر • أنك لا تستطيع أن تحاول فى لغو حقا ، وحتى

إذا تجنبنا الحقيقة القائلة بتعدد الاستخدامات القائمة للمصطلح ، فإن
الاستخدام القائم ليس مقديها •

وثمة سوء فهم آخر تجده عند لندبرج ومؤداه أن الفهم منهج صوفي
غامض أو هو ضرب من ضروب الحدس ، أو لحظة خيال مفاجئة أو ومضة
ضوء خاطفة • والواقع أن ليس ثمة ما يدعو الى اعتبار كل ضروب الفهم
مسألة حدس ، أو أنها نوعا من العملية الصوفية المقدسة ، والا أصبحت
كافة ضروب الدراسات الانسانية نوعا من الكهانة يمكن تشبيهها بدور
العراف الذى لا يتقيد بأية وقائع أو ملاحظات أو منطق •

تعريف المصطلح :

كنتيجة لسوء الفهم هذا ، ولغيره من أنواع سوء الفهم التى
ستشغلنا فيما بعد بتعين تحديد معنى الفهم بدقة كلما كان ذلك ممكنا •
وربما لا يكون هو المعنى العادى اذ لم يسبق أن استخدمه أحد من قبل
بنفس هذا التحديد ، وستوضحه الامثلة وتظهر التعريفات كيفية ارتباطه
بالاستخدامات الأخرى للكلمة ، اذ أنها ستشير الى عملية أو مجموعة
عمليات يمكن تمييزها ومن ثم تعطينا معنى واضحا محددا لنظرية الفهم •
وقد يكون المثال التالى نقطة بداية مقنعة ، دعنا نفترض أننا على
وعى نتيجة •• للملاحظة — بحالات أعبر عنها بقولى : أن الرطوبة قد
أفسدت المنضدة فى غرفة الطعام أى أن شخص يسمعى سيشاركنى
المعرفة ، فكلانا فهم شيئا ما أو علاقة بين أحداث ، أما معرفتى أنا فهى
نتيجة للملاحظة ، أما معرفته هو فهى مترتبة على الاتصال • والمستمع واقع

بوضوح تحت تأثير عمليتين معرفيتين ، حينما أخذ منى ما أقول ، ثم أدرك العلاقة بين الرطوبة والمنضدة • وعلى الرغم من أن الاستخدام العادي للفهم ينطوي على عمليتين : أننى فهمت ما ذكرته ، وفهمت أثر الرطوبة على المنضدة الا أننى أعتقد أنه من المهم التمييز بينهما ومن ثم فسوف أستخدم مصطلح الفهم للإشارة الى العملية الاولى ومصطلح الادراك أو المعرفة للدلالة على العملية الاخرى • وبالتحديد هناك ثلاثة عمليات رئيسية • فلقد فهم هو معنى الكلمات ثم اقترب من الفهم لأفكارى ، وأخيرا أدرك بعض الوقائع • وسوف أناقش العلاقة بين العمليتين الآن ، وطالما أنهم مرتبطان أشد الارتباط فساعتبرهما مظهران مختلفان للفهم ، اذا أن العمليات الثلاث تتمركز حول فعل واحد ولا يجب أن نفكر فى أنها تقع الواحد بعد الاخرى ، والحقيقة أنه يمكن وصفهم بأنهم يمثلون جوانب مختلفة لفعل واحد ولهذا فالفرقة بينهم هامة لكى نتمكن من التركيز على جانب أو آخر • فاذا كان المستمع مهتما بالاثاث حينئذ ستكون عملية الفهم مجرد وسيلة للوقوف على بعض الوقائع التى نادرا ما يلاحظها : أما اذا كان يشك فى صدق ما أقول فيركز على فهم الاتصال وبعبارة أخرى حينما يكون المستمع مهتما بذاتى أنا (مثلا يهتم المؤرخ أو المحلل النفسى) فان المعلومات الخاصة بالمنضدة لن تكون ذات قيمة رئيسية فى فهمه بحقيقة ثورتى كنتيجة لما أصاب الاثاث • هنا نستطيع أن نفهم الفارق بين العلوم الطبيعية والدراسات الانسانية ، فالاولى تهتم بالادراك والاخرى بالفهم • وهناك الكثير مما يمكن أن يقال لتوضيح عملية الفهم ، ويجب أن نضيف هنا نقطة هامة وهى أن الاستعانة بفكر المستمع فى المثال ليست هى

لب المسألة ولكنها للاقتناع • ومن الممكن أن نذهب الى أن تحويل خبرتى الى تصور هى بالفعل ضرب من الاتصال ، وهكذا يمكن القول أن كل ادراك ينطوى على فهم ، ومع ذلك فهذا لا يؤثر فى حالتى اذ أن علينا أن نميز بين الادراك بوصفه يعبر عن معرفة العلاقة بين الحوادث أو الاشياء وبين الفهم باعتباره يعبر عن ادراك العلاقة بين الرمز •

لقد أوضحنا أن الفهم عملية متميزة لا يجب أن تختلط بالحدس الصوفى أو ادراك أشياء أو حالات معينة ، وأشرنا فى المثال السابق الى التمييز بين فهم الكلمات وفهم الافكار وبلورة هذه النقطة وتفسيرها نأمل أن تكون قد قضينا على كل غموض — أحيط بمصطلح الفهم • فقد أقول : « أننى أفهم رسالة صديقى » ثم أستمر فى القول و « كنتيجة لذلك ما يدور فى ذهنه » ومن طبيعة الاتصال الناجح أن يكون فهم الكلمات والاشارات أو صور التعبير الاخرى مؤديا الى فهم الافكار والمشاعر والمقاصد التى يعبر عنها أن علينا أن نفرق بين هاتين الخطوتين المختلفتين فى الفهم ، ويتضح ذلك حين تفشل الاتصالات « أننى أفهم كل كلمة فى رسالته لكننى ما زلت لا أفهم ماذا يقلقه » • وبالرغم من أن الفشل الجزئى فى الاتصال تمييز الاتصالات عسير الا أن العمليتين — أى فهم التعبير وفهم ما يسير اليه — مرتبطتين أشد الارتباط أو هما وجهان لعملة واحدة • أننا أحيانا ما نتحدث عن فهم التعبيرات أحيانا عن فهم الناس أو أفكارهم أو مشاعرهم ، لكننا لا نستطيع حقيقة أن نفهم الشخص دون أن نفهم الطريقة التى يعبر بها عن ذاته • قد يبدو ذلك كله ضربا من المبالغة والتطرف أمر

واضح ، لكن هنا الكثير مما قيل عن صعوبة مصطلح الفهم وغموضه كما يستخدم في الدراسات الانسانية ، ولقد ركز الذين عرضوا نظرية الفهم على الحديث عن صعوبة فهم الافكار والمشاعر والمحتويات العقلية الاخرى • وحقيقة أننا نستطيع أن نصف هذا على أساس عملية إعادة التفكير أو استرجاع الخبرة والتعاطف أو البصيرة التخيلية غير أننا إذا لم نوضح كيف نصل الى هذه البصيرة فسنترك انطبعا بأننا نفعل ذلك بواسطة عملية غامضة ندخل من خلالها مباشرة الى عقول الناس وهكذا نكون قد عرضنا نظرية الفهم عرضا غير ملائم باعتبارها نظرية رومانسية • ونمع ثمان الحقيقة الواضحة هي أن فهم المحتوى العقلي يحدث دائما من خلال فهم التعبيرات ويستخدم المصطلح الاخير للدلالة على كل ما يعبر عن أشياء أخرى أو يدل عليها ويتضمن ذلك الكلمات والمصطلحات والاشارات من كل نوع ، وما نطلق عليه السلوك التعبيري (مثل البكاء) •

والنقطة الهامة هنا هي أننا حينما ننظر الى تعبير — أو نسمعه — تكون نظرتنا موجهة نحو مظاهر فيزيقية كنقطة الحبر على الورق وكالاصوات وحركات الاجسام فنحن نفهم ما يفكر فيه الناس ويشعرون به ، ونستمع الى ما يقولون ، ونلاحظ ما يفعلون • ولقد كان الاستاذ ناجل على حق بكل تأكيد حينما قال : « أن ملاحظة السلوك الظاهر هي المنبع الوحيد للمعلومات لكل منهم بتعبيرات الاخرين وأفعالهم لكن ذلك لا ينهي مشكلة الفهم على الاطلاق •

على أن قولنا بأن الفهم يجب أن يعتمد على ادراك صور التعبير لا يضيف كثيرا الى تصورنا لفكرة الفهم كأبسط طريقة لاجراء البحوث في

الدراسات الانسانية ولتصورنا للباحث الاجتماعى كما لو أنه عراف يجلس على أريكته • والتغيرات بوصفها مظاهر فيزيقية يمكن ملاحظتها أو اخضاعها للتجربة ومن ثم فهى يمكن أن تجمع وتختبر وتصنف • فقد يلجأ الباحث الى أخفاء ادوات بحثه كآلة التصوير مثلا لكي يسجل تعبيرات الاطفال أثناء اللعب وقد يعثر على بعض التصوص العتيقة ثم يجرى على أساس ما تكشفه فيها بعض الاختبارات الكيميائية • وقد يستخدم الباحث الاجتماعى الآلات الحاسبة فى تصنيف استجابات المبحوثين لاسئلة الاستبيان • وليس هناك من بين هذه الاجراءات جميعا ما يدل على الفهم ولكنها مقدمات للفهم وشروط ضرورية له ، اذ أنه يعتمد بدوره على تلك الاجراءات لكي يتحقق الغرض منه • ومع ذلك — وتلك نقطة رئيسية فى نظرية الفهم فأن الموضوع الحقيقى للدراسات الانسانية لا تجسده سوى عملية الفهم ، فالباحث بالتاكيد يلاحظ وينظر ويستمع ، لكن المشاهد الذى يراها ، والاصوات التى يسمعها ليست هى موضوع بحثه ، أنه يهتم بالتعبيرات والتى برغم أنها مدركة بالحواس كغيرها من الموضوعات أو الحوادث الا أنها تشترك فى خاصية عامة متميزة وهى أن لها — مرجع معين ونحن حينها نفهم ذلك فقط نتحقق لدينا المعرفة فالغصن الذى يسقط على الارض لا يزيد عن كونه قطعة من الخشب • وحينما نعرف شكله وحجمه، ونوعية الخشب ، وبتعيين الحقائق الاخرى حينئذ نكون قد عرفنا كل ما يمكن معرفته منه ، ولكن اذا كان غصن الخشب هذا مقطوع على شكل صليب ، فأن هذه المعلومة لن تكون ملائمة فى هذا الصدد ، لاننا لا نعرف سوى ما هو مائل أمامنا ومن ثم لا ندرك أن الغصن على هذا النحو يصور

لنا رمزا دينيا ، وحينه يهيبه الباحث نفسه لاستقبال المظاهر الفيزيائية يكون في موقف أولى تماما كما يجرب الفلكي منظاره ، وينكب البيولوجى على مجهره أما حينما يبدأ الباحث في مرحلة فهم تلك المخاير كتعبيرات حينئذ يحصل على بعض الوقائع التى تعد كأساس للدراسات الانسانية •
باهكاننا أن تصل الى تعريف محدد فالفهم هو استيعاب بعض المحتويات العقلية التى يجسدها تعبير معين ، تلك هى العملية الاولى التى ندرك من خلالها موضوع الدراسات الانسانية ، وهى عملية لا غنى عنها فى هذه الدراسات وما يترتب عليها من نتائج مثمرة هى الهدف الذى تسعى اليه الدراسات الانسانية والتوجيه نحو الفهم هو السمة المميزة للدراسات المهمة بالانسان عن العلوم الطبيعية •

٢ — دور الفهم فى الدراسات الانسانية :

وثمة مثال يكشف لنا كيف ينطوى الفهم على موضوع الدراسات الانسانية ، فاذا كنت على وعى بأن طائفة من الاجسام البشرية تتحرك بسرعات متفاوتة فى مكان متسع وتصدر عنها اصوات ذات مستوى وعمق معين ، فأنتى لا أواجه هنا موقف أنسانيا يحتاج الى تفسير سيكولوجى أو سوسيولوجى مهما بلغت معرفتى بهذه الاصوات أعلى درجة من الدقة ولكنى حينما أفهم أن بعض الاشخاص الغاضبين يسحلون زنجيا حاول اختطاف امرأة بيضاء ، هنا يتمثل أمامى موضوع للدراسات الانسانية •
وبعبارة أخرى يتعين على أن أفهم بداءة التعبير عن الغضب ، ثم بعد ذلك التفسير الذى يقدمه المشاركون فى الموقف ومقاصدهم •

ولقد أشار الاستاذ ماكيفر الى نقطة مماثلة في مؤلفة عن المجتمع حين كتب يقول : وهناك اختلاف بين وجهة النظر العلية بين ورقة تطير من النافذة وبين شخص يهرول في حشد مطارد ، فالورقة لا تعاني من الخوف والرياح لا تعرف أى كراهية لن يهرول الانسان ولن يطارده الحشد غالبا ما يدعى الوضعيون قدرتهم على ترجمة مثل هذه المواقف الى سلوك بحث ، وتلك محاولات تبؤ بالفشل كما ذكر هايك في مؤلفة : الثورة المضادة للعلم كما أن الصياح ، والتلويح بقبضة اليد والوجه العابس ليس بينها سمات فيزيقية مشتركة وإنما تصنف جميعا في فئة واحدة واحدة لانها تعبيرات عن الغضب • يصدق ذلك أيضا حتى اذا افترضنا بأن كل هذه الصور للسلوك تصنف معا على أساس أنها تؤدي وأثارته وأهانتته أو حرهاته من شىء يحتاج اليه هى أشياء تختلف تماما من وجهة النظر السلوكية ولكنها كلها يحركها دافع الغضب ولا يستطيع السلوكى تصنيف المظاهر الاجتماعية وتفسيرها اذا رفض أن يأخذ في اعتباره المظاهر العقلية التى تحرك السلوك وأن يفهم السبب فى أنها كذلك •

ولا يعنى قولنا بأن الفهم عملية هامة لا غنى عنها فى الدراسات الانسانية لا يعنى ذلك أنها العملية الوحيدة التى تستخدمها هذه الدراسات أو أنها شاملة أو كافية بذاتها وأحيانا ما يذهب الوضعيون الى أن النظرية الفهم تدعى ذلك لنفسها ، وبذلك يتكون لديهم الدليل الواقعى على أن اجراءات معينة كالتعميم أو صياغة الفروض يمكن أن تستخدم فى الدراسات الانسانية معتقدين بأنها تلائم طبيعة تلك العلوم فـ لقد ذهب كل من اثنى مؤلفه بناء العلم ، وميز فى مؤلفه الوضعية ، وهمبل فى مؤلفه

القوانين العامة في التاريخ ذهبوا جميعا الى هذا الادعاء ذاته وذلك على الرغم من أن هذا الاخير قد سلم بأن الفهم وسيلة تعليمية قيمة •

نحن لا نعرف مفكرا جادا قد عرض النظرية كما تهاجم وهكذا وبالتأكيد لم يشعل دلتاي وماكس فير ذلك •

لقد تحدثنا عن الفهم بوصفه يقوم بثلاثة أدوار مختلفة في الدراسات الانسانية فهو العملية الاولى التي نبدأ بحوث وهو في نهاية المطاف الهدف الرئيسي للبحث • ماذا لم نميز بوضوح بين هذه الادوار فيبدو الباحث الاجتماعي كما لو أنه قد أتم عمله منذ أن بدأ ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو الى تعلم عملية الفهم وتطبيقها وينبغي من أخرى ألا نفكر في وجود مفاهيم متميزة للفهم ، وإنما الفهم عملية مستمرة تنتقل من مستوى أولى الى مستويات أعلى فاعلى وأكثر تعقيدا حتى تكتمل العملية •

وعلىنا أن نميز بين عمليات الفهم الاولى ، وعمليات الفهم العليا على الرغم من صعوبة توضيح الانتقال من موقف الفهم الاولى الى البحث العلمى الذى يسلمنا الى الفهم المكتمل • ففي المثال الذى أشرنا اليه قبل قليل نلاحظ أننا على وعى منذ البداية بأن هناك نشاطا انسانيا هادفا ، وأصوات ذات مغزى ، كما أننا نسمع الصيحات ونفهمها بوصفها تشير الى عملية « اغتصاب » أو الى محاولة « تقيد زنجى بقيود معينة » كما أننا نرى شخصا معينا يحيط شجرة بحيل فنفهم هذه الواقعة على أن الفهم قد يعانى من بعض الثغرات نتيجة للملاحظة والاستماع وربما توجيه الاسئلة • وفي مرحلة معينة قد يرتبط اهتمامنا العلمى باهتمامى الانسانى

والشخصى ، وهنا ننتقل الى بحث أكثر تنظيماً يمتد الى ما وراء المشهد الذى أمامنا واللحظة التى تمر علينا فالظروف الاقتصادية والاجتماعية فى منطقة معينة والتكوين العقلى للأفراد ، ومعتقدات المجتمع وتحيزاته هى كلها ظواهر ممكنة الفهم ، وهى بدورها تسهم فى فهمنا للموقف •

ولا يظهر الانتقال من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى والاكثر تعقيداً فحسب فى المواقف ذات الطابع العلمى كما أشرنا الى ذلك من قبل فمما يحدث بانتظام أيضاً فى الحياة العادية • مثال ذلك أن فهم رسالة معينة عملية معقدة تعتمد على عمليات فهم أولية للكلمات المفردة ، ولكن كيف ننتقل من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى وكيف نربط عمليات الفهم ؟ ذلك هو موضوع الدراسات الانسانية •

أن عمليات الفهم — كما ذكرنا — هى العمليات المعرفية الاولى التى يجب أن — تبدأ الدراسات الانسانية ، ولا يعنى ذلك أنه يتعذر تحليلها الى أبسط من ذلك أننا نعتبرها أولية فى الدراسات الانسانية تماماً مثلما نعتبر الإدراك فى العلوم الطبيعية عملية أولية نجتمع بها الوقائع التى تعالجها هذه العلوم • لكن ذلك لا يعنى أننا لا نقع فى الخطأ حينما نرى شيئاً ما بل أن ذلك معناه أنه لا توجد طريقة أخرى غير الاعتماد على الحواس لكى نتحقق بها من نتائجنا الاصلية أن غاية ما نستطيعه هو أن نعيد النظر مرة أخرى أو نقارن أنطباعاتنا الحسية بأنطباعات الآخرين •

وبنفس هذا المعنى نحن قد نخطئ فى عملية الفهم لكننا نستطيع اكتشاف هذا الخطأ وتصحيحه بعمليات فهم أخرى •

وعندما نشير الى الفهم في الدراسات الانسانية والادراك في العلوم الطبيعية كعمليتين أوليتين نقي من خلالهما على موضوع الدراسة في هذه العلوم فليس ذلك سوى نوع من التبسيط • فهناك أنماط عديدة للفهم في كل فرع من فروع الدراسات ••••• الانسانية وهي أنماط على مستويات مختلفة من التعقيد ، وهذه الانماط تعتبر أولية تماما كما هو الامر بالنسبة لكل فرع من فروع العلوم الطبيعية حيث توجد أنماط مختلفة للادراك هي دائما نقطة البداية ، فنقد النصوص يبدأ من فهم التعبيرات اللغوية كما يبدأ علم الاجتماع من فهم التفاعل الانساني واستخدام العين المجردة والتلسكوب والمجهر هي أدراكات أولية في الميكانيكا والفلك والبكتريولوجيا ولكل علم عناصره التي تخضع للتحليل الى جوانب أكثر أولية من جوانب علم آخر فدارس الميكانيكا يدرس حركة البترول ولكنه لا يهتم بالمادة صنع منها هذا البترول كما أنه يهتم بدرجة أقل بنائه الذري • وعالم الاقتصاد يتجاهل الخطأ اللغوي في عقد العمل ، وكذلك العمليات الفسيولوجية المصاحبة لعملية الكتابة في ضوء العمليات الأولية أو نتناول المشكلات المختلفة في العلوم وأن نصل الى حلول لها وقد يكون في وسعنا أن نصوغ تفسيراً للفارق بين الزهرة البرية والزهرة المزوعة على اساس تكوين الخلايا ، أو نفسر الوثيقة على أساس العمليات الفسيولوجية ، غير أن التفسير الاول لن يساعد البستاني والتفسير الثاني لن يمكننا من التنبؤ بنتائج العقد •

ونحن نؤكد هذه النقطة بسبب ما ينطوى عليه مذهب الرد من المشكلات ، وأعتنى بذلك البرنامج الذي يضعه من وقت لآخر دعاة فكرة

وحدة العلم ، فليس هناك شك أن هذا الموقف طبق بنجاح أكثر في العلوم الطبيعية وأثمر نتائج مفيدة • لكنه لا يمكن أن ينطبق بصفة عامة دون تمييز • فعلى الرغم من أن الفهم ينطوي على ادراك ، إلا أن ، الأخير لا يرد إليه ، كما أن التعبيرات لا يمكن تفسيرها في ضوء ما ندركه من أحداث وحتى في نطاق الدراسات الانسانية نجد أن محاولة رد فهمنا للتعبيرات الى فهمنا للعمليات العقلية للفرد ، وهى النظرة التى يطلق عليها معارضوها أسم المذهب النفسى ويسمونها دعائها باسم النزعة الفردية المنهجية ، هذه المحاولة ممكنة الى درجة محدودة جدا ففهم لمرحبة لا يعادل تماما فهمنا للعمليات العقلية عند المؤلف ولا يعتمد عليه كلية بالرغم من أن جوانب كثيرة من المرحبة تفهم حينها نفعل ذلك •

واخيرا ، هياك المطلب القائل بأن الفهم يجب تناوله كعملية أولية داخل سياق الدراسات الانسانية ، ولا يعنى ذلك أنه يعالج بمطلب أولى غير قابل للتحليل بعد ذلك اذ أن ذلك معناه أنه سيكون لدينا أنطباع بأن الفهم عملية قديسية غامضة • وهنا تكون المماثلة بالادراك فى العلوم الطبيعية ملائمة تماما • فرؤية موضوع معين هى عملية معرفية معقدة ، وإذا شك أحد فى ذلك فليس أمامنا سوى الرجوع الى التحليل الشامل الذى قدمه كانط فى مؤلفه نقد العقل النظرى • غير أن عالم الجولوجيا والكيمياءى يسلمان بأدراك الموضوعات والحوادث ويبدأن منها ، وينطبق نفس الشيء على الفهم ، اذ •••• يستخدم عالم النفس وعالم الاجتماع هذه العملية دون حاجة الى تحليل مركبتها أو فحص أسسها النظرية فذلك هو موضوع الفلسفة •

وبإيجاز فإن الفهم أولى أو ابتدائي ، وهو عملية متكاملة نتعرف من خلالها على موضوع الدراسات الانسانية وتلعب الانماط المختلفة للفهم هذا الدور في مختلف فروع هذه الدراسات • وتلك ليست عملية غامضة غير ممكنة التحليل وإنما هي تخضع للتحليل الابستمولوجي • وهكذا تواجهنا مهمة مزدوجة وهي اجراء البحوث على مستويين فلدينا من ناحية المشكلة الابستمولوجية التي يصورها التساؤل التالي ، ما هي العمليات التي يتطلبها الفهم والشروط التي ينطوي عليها ؟ وكيف ومتى تحقق فهما لنا أو (بعبارة أخرى ما هي معايير الفهم الصحيح ؟) ومن ناحية أخرى تواجهنا تلك المضامين المنهجية للتأكيدات التي نقدمها والتي يصورها التساؤل التالي ، ما هي بالتحديد الموضوعات التي يتناولها الفهم في الدراسات الانسانية ؟ وكيف تتجسد هذه العمليد في اجراءات محددة للبحث وترتبط بالعمليات الأخرى ؟ وإلى أي مدى تضع أساسا مشتركا لكافة الدراسات الانسانية وما هو دورها في مختلف الدراسات •

ومن الضروري أن نميز بين هذين الاتجاهين في البحث • أما موضوع الاتجاه الأول فهو الفهم ، وأما الاتجاه الثاني فيهتم بكيفية استخدام الفهم كطريقة للبحث في موضوع من موضوعات الدراسات الانسانية • ويمكن تناول كل اتجاه على حدة إلى حد ما ولكي نصل إلى نتائج بستمولوجية ليس ضروريا — بل من المتعذر حقا — أن نطوف حول دائرة المناهج واساليب البحث المستخدمة في الفهم بشكل لا متناهي • والفيلسوف المنشغل بالبحث الابستمولوجي لا يهتم كثيرا بالطريقة التي يوصلنا إليها اختبار رور شاخ (بقع الحبر) إلى الاستبصار • والباحث في هذا الجانب يسلم بإمكانية الفهم ولا يفكر سوى في ملائمة اجراء معين •

ومع ذلك فان نظرة عميقة للاتجاهين ستكشف لنا عن مدى الاعتماد المتبادل بينهما وملاءمة كل منهما للآخر • ويعتمد هذا على الاعتقاد بان الفيلسوف يستطيع أن يفيد من الفخرة الدقيقة أما تقوم به الدراسات بالفعل ، ويستطيع بدوره أن يطور إجراءاتها والفيلسوف الذى يصوغ اطر المعرفة متجاهلا أو مشككا فى الاجراءات المعرفية المبررة برا حماسيا أو الذى يعتمد بطريقة غير نقدية على استعارة افتراضاته من العلوم الاخرى دون أن يعترف بها نظريا يسيء الى سمعة موضوع دراسته ، ويمثل ذلك العالم الاجتماعى الذى يسيء توجيه جهوده حين يعتمد على ابستمولوجيا ساذجة • ويحدث ذلك كله حينما تجرى البحوث المنهجية الدقيقة دون أن تتساءل بداءة عن مدى اسهام نتائجها فى اثراء المعرفة العامة •

وتتهمم الابستمولوجيا بطبيعة المعرفة ، ماذا نستطيع أن نعرف ، ما هى شروط المعرفة ؟ ويتناول علم المناهج الاجراءات التى نكتسب المعرفة من خلالها فى مجالات معينة وتحت ظروف خاصة ، ولهذا فهو متصل بالابستمولوجيا لانه يكشف عن طرق اكتسابنا للمعرفة ومن جهة أخرى غان النتائج الابستمولوجية تتضمن مضامين منهجية ففى ضوءها نحدد نطاق المناهج المشروعة أو نوسعه ، ونقترح مناهج جديدة ، أو نعيد تقييم المناهج القديمة • والسلوكية على سبيل المثال تعتمد على نظرية معرفية قائمة على ملاحظة مناهج العلوم الطبيعية ، وهى تدين بوضوح بعض المناهج المستخدمة فى الدراسات الانسانية بينما تركى مناهج أخرى •

٣ — الشروط الابدستمولوجية الثلاثة للفهم :

يفترض الفهم افتراضا مسبقا وهو انه توجد كائنات انسانية اخرى ، وان تلك الكائنات تتشابه معنا • ان أحد العلاقات التي لا غنى عنها ، والتي نتعرف بها على التعبير هي من ثم ان التعبير بكائن انساني ، بل يجب ان ينتج عن آثله هذا الكائن • ولكن هذا وحده ليس كافيا لتمييز التعبيرات ، فعطس الانسان أو ترك آثار اقدمه على الرمال ليس من قبيل التعبير ، ان يجب أن تكون أى علاقة ببعض المحتوى العقلى الكامن فى صميم خبرتنا الخاصة •

نحن لا نعتبر « المقدار » بما يحمله من سلاح مرفوع تعبيرا ، لكننا نميل الى أن نعتبر حركة مشابهة نابغة من انسان على انها تعبير عن ترحيب أو تهديد • ان اثرا على الرمال به ملامح كلمة انجليزية لا يعد تعبيرا اذا كان البحر قد احدثه صدفة ولكنه يعد تعبيرا اذا كان بفعل انسان • كما ان حديث الببغاء او تسللم الكمبيوتر لرسائل لا يعد من قبيل التعبير ، لاننا نحن الذين دربنا الببغاء على الحديث ونحن الذين صنعنا الكمبيوتر • ويتضح من هذا ان التعبير يتصل بالانسان وبالقدرة الانسانية •

الاخرون يتشابهون معنا ، ونحن نمثلك زواياهم طبيعية انسانية مشتركة لكن هذا لا يجب أن يعنى ان ثمة تواحد كاملا بين الخصائص الانسانية بحيث لا يتمايز واحد عن آخر ان مثل هذا القول يعد سخيلا ومن السهل علينا رفضه • ويعلمنا علم النفس ان هناك فروقا فردية بين الناس فى القدرة والمزاج والسمات ، كما يعلمنا التاريخ ان ثمة تفاوتات بين الناس من عصر الى عصر فى النظرة والحساسية والبناء الشخصى ، كما

كشفت الانثروبولوجيا عن كيفية استطاعة قدرات الانسان ان تتوافق بمرونة بالغة مع مختلف البيئات وان تغير بالتالى الانماط الثقافية •
وحيثما تشير الى الطبيعة الانسانية فنحن نعتمد على ثبات الموقف الانسانى فى حدود معينة لا يتخطاها ، وعلى نطاق محدد لامكانياته قدراته ، وعلى معرفة بميول وانماط ثابتة للحياة العقلية • فمن طبيعة الانسان انه مائت لا محالة ، وانه يتمتع باحساسات حسية وبمشاعر وبعمليات فكرية ونحن نعلم يقينا ماذا نقصد تماما بقولنا ان لنا نوايا واننا ندرك المعنى فى مواقف مختلفة ، ونعبر عنه واخيرا فاننا نستطيع ان نحصى الصلات القائمة فى حياتنا العقلية ، ونعلم ان الادراكات الحسية تثير الذاكرة وان المشاعر تنشأ عن الرغبات •

ونود أن نؤكد هنا على كوننا على الفة بكل هذا لا يعنى اننا هتمرضون فى البحث النفسى أو حتى لاننا عارفون بالتحليل النفسى ، ولكن لاننا انسانيين فاننا لو لم نعلم تلك الاشياء من خبراتنا الخاصة فلن نستطيع أن نفهم تعبيراتها ولا ان نفهم حتى ما هو التعبير • وهذا ليس غريباً ، فالاعمى لا يمكن أن يعرف ما هو اللون الاحمر ولا أى ون آخر ولانسان المفكر الذى لا تكون لديه خبرة بما يتعلق بالفكر من موضوعات حسية لا يمكن مطلقاً أن يفهم معنى الفكر ولا أن يفهم غرضه • ولما كنا نستطيع أن نستوعب اللغة كلغة دون الاشارة الى تبديياتها الفيزيقية وصلاتها بالنوايا فان هذا الاستيعاب لا يمكن أن يتحول الى فهم باللغة •

ان التأكيد على هذين الشرطين من شروط الفهم وهما : انه يجب أن يكون ثمة تعبير وان هذا التعبير يجب أن ينبع عن خواص الطبيعة الانسانية المألوفة لدينا ، اصبح من الامر المسلم بها بعد ظهور كتاب هايك

المسمى « الثورة المضادة في العلم » والذي تحدث فيه عن المعتقدات والآراء التي لا نتمكن من ملاحظتها مباشرة في عقول الناس ولكننا نتمكن من التعرف عليها من خلال أعمالهم وأقوالهم ، وما ذلك إلا لأننا نمتلك ببساطة عقولا مشابهة لعقولهم •

ان الزعم بأننا لا نستطيع ان نعرف كل ما ينطوي على قصد أو نية كالحب أو الغيرة أو الطموح أو اليأس أو الشك ، دون أن تكون لدينا خبرة بهذه الحالات ، هو زعم غير مقبول ويمكن نقده • لقد غرض الاستاذ ناجل في كتابه « بناء العلم » الرأي القائل بأننا نفهم فقط الشيء الذي يتمثل في خبرتنا ألا ان التوضيحات والأمثلة التي يستخدمها بغيية نقد موقفنا تشير الى درجات من العاطفة قد لا نتمكن من ان نخبرها ، فيذكرنا جل مثلا اننا نتمكن من فهم انطونيو وكليوباترة أو عطيل دون ان تعترينا نفس غيره عطيل ، ليس ثمة حاجة لانكار هذا ، اذ ليس من الواجب ان نشعر بالضبط بما يخبره ويشعر به الآخرون لكي نفهمهم •

واذا أنكرنا القول بأننا نستطيع أن نفهم ما لم نخبره في هذه الصورة أو تلك الدرجة فاننا لن نستطيع أن نتعلم أي شيء من الفهم ، كما أننا لن نستطيع أن نفهم أي شخص يختلف عنا • وفي مثل تلك الحالة فان الفهم لن تمتد دائرته ولن يغنى خبرتنا ، ولن يكون منهجا نافعا للدراسات الانسانية •

ويبدو واضحا ، وبالرجوع الى الدراسة التاريخية ذاتها ، أننا نصنع معرفتنا بالطبيعة الانسانية بتقدير كبير لآداب العظمى ، كما نتمكن من

الاتصال بكائنات انسانية أخرى ولكن كيف يمكن أن نمر من الفن بخواض انسانية رئيسية الى فهم كائنات انسانية أخرى وخبرات غريبة الواقع أن مثل هذا الموقف يتضمن ثلاث عمليات عقلية مألوفة : الاولى ، اننا نضيف المحتوى العقلى المألوف فلدينا الى اناس فى مواقف مختلفة عن مواقفنا وهذا هو ما تؤكدُه نقطة التماثل أو التشابه •

أما العملية الثانية فتتمثل فى أنه توجد فى كل دائرة عريضة من الامكانيات أكثر من تلك التى يعيها فى ذاته ، فموقف جديد ، وتحد جديد قد يستخرجنا مشاعر واستجابات لم يكن الانسان يخبرها بوعيه فى ذاته ، (فعطيل) ربما لم يكن يعتبر نفسه انسانا غيورا حتى وجد سببا لهذه الغيرة وعلى الرغم من اننى لم أخبر الغيرة ، فاننى لو سمحت لخيالى أن يقف مثل هذا الموقف مثلا فسوف أوقف مشاعرى الباطنة ومن ثم أفهم المسرحية • ان مثل هذه الطريقة هى ما تتعلق به افهامنا بالطبيعة وبأنفسنا بواسطة الاداب العظيمة •

تبقى العملية الثالثة والاخيرة : وهى تتمثل فى أننا يمكن أن نفهم الخبرة العقلية ذات الشدة القصوى عن طريق الحصول على خبرة تعادلها من دائرة أكثر تواضعا ، ومن خبرات ذات درجات متفاوتة الشدة من ميادين أخرى • ويتضح هذا من مثال الغيرة (للعطيل) ومن بعض التصرفات مثل : أنه بسبب تواضع طموحى فى الترقى فاننى أتمكن بجهد خيالى من أن أفهم الطموح العالى لما كبت وبسبب اننى أنفعل أحيانا وأقول « فى استطاعتى قتل هذا الانسان فاننى أقدر على أن أفهم الرغبة فى القتل •

يتمثل الشرط الابدستمولوجى الاول لفهم شىء ما والتعبير عنه فى ألفتنا بالملاحح الرئيسية لطبيعتنا الانسانية العامة ، وبوجه خاص فى رغبتنا فى الاتصال وباتجاهنا نحو التعبير عن أنفسنا • أما الشرط الابدستمولوجى الثانى لفهم التعبيرات وفى بعض الاحيان فهم أن ذلك الشىء يدل على تعبير فيتمثل فى الفتنا بالقواعد والاصطلاحات التى تحكم الاغلبية العظمى من التعبيرات • فمن الواضح مثلا أننا لا يمكن أن نفهم الجملة بدون معرفة قواعد النحوية وتركيبها ، والقواعد الاصطلاحية للغة عامة ، كما أننا لا نتمكن من معرفة أن حركة ما لليد ليست تمرينا رياضيا لكنها علامة على التحية الا اذا كنا على الفة باصطلاحات وعادات سكان المنطقة ، ونفس الامر ينطبق على قدرتنا على قراءة الخرائط وتفسير علامات الطريق ، والتعرف على الصياح ، وتمييز المزاح عن الالهانة •

ان هذا الذى قلناه يعد أمرا واضح الصدق فيما يتعلق بفهم أى تعبير خاص لكنه يوقعنا فى دوار ، ذلك لاننا لا نستطيع أن نفهم القواعد والاصطلاحات الا بواسطة فهم التعبيرات ، وهذا يعنى ضمن ما يعنيه أن الشرط الثانى ليس أساسيا بنفس درجة الشرط الاول كما أنه يعتمد عليه ؛ اذ الشرط الاول يمكننا تحقيقه من فهم الكائنات الانسانية وبالتالي فهم كل ما يمكن أن ينتج عنها أن كل ما يخلقه العقل البشرى يمكن للعقل فهمه ، وذلك على عكس الظاهرة الفيزيائية ، ففى حين تكون هذه الاخيرة غريبة مفهومة ، ويكون بناؤها بالغ التعقيد ، بحيث يعجز العقل البشرى عن فهمها تكون ابداعات أليفة لدينا ، بحيث نتمكن من فهمها ، والتعرف على جزئياتها لاننا نحمل سمة التألف معهم • نعم اننى أرى فلسفة هوايتهد أو نظرية

نيوتن في الجاذبية غير مفهومين ، لكن سبب عدم فهمي يرجع الى نقص ذكائي أو عدم تفهمي بالموضوعين ومع ذلك أكون على ثقة من حيث المبدأ بأن أصرار تلك الفلسفتين سوف تنكشف لعقل انساني باحث آخر .

انتشرت الدراسات الانسانية ، خصوصا حينما نقارنها بالعلوم الطبيعية وذهبوا الى أن سبب تلك العيوب انما يرجع أساسا الى تميز الدراسات الانسانية بالتعقيد الكبير بحيث تكون في وضع يجعلها غير خاضعة للتكميم ولا للتجريب العلمى خضوعا كاملا وها هنا تكون الدقة فيها صعبة كما تكون الموضوعية فيما نتناوله عميرة المنال . لكن تلك العيوب ونواحي النقص هذه انما يمكن تعويضها بتلك الميزة الفريدة التي ذكرناها ونعنى بها ميزة الالفه (هذه الميزة لا توجد في ميدان الطبيعة الفزيائية ، لانها في آخر الامر غريبة عنا ، كما أنها لا تكشف عن عملياتها ، علاوة على أن نظرياتنا عنها مستبقى مجرد تكوينات افتراضية) . وعلى العكس من الطبيعة فاننا نخبر بأنفسنا تلك العمليات التي توجد وفقها ملامح العالم الانساني لكننا حينما نبدأ أبحاثنا العلمية فاننا نجد أنفسنا توا وسط الاشياء .

وبعبارة أخرى فاننا نفهم الروايات ، والاعمال الفنية ، والمؤسسات والاقتصاد والتنظيمات والاديان والاصطلاحات لاننا نكون على ألفه بها وعلى مقدرة من اعادة تكوين العمليات التي الى انتاجها ، وفهم الاهتمامات والنوايا التي تتضمنها ، وادراك الافكار والحالات والمشاعر التي تعبر عنها . ولان النشاط البشرى هو الذى أبدع العالم كله ، فاننا يمكن أن

نستخدم في الإشارة الى ذلك كلمة ثقافة والثقافة تتضمن هنا : اللغة والادب والفنون والدين والقانون والعادات — والفولكور والعلم والتكنولوجيا والحرف الصناعة والزراعة والعلاقات الاجتماعية أن طريقة صنع الاواني، وترتيب الاشجار وتهذيبها ، وتصور الاب لكيفية تربية ابنه هي كلها مظاهر ثقافية •

وفي كل عصر من عصور الزمان ، وفي كل موضع من مواضع المكان نجد ثقافات متباينة هناك أديان متباينة تباينا لا نهاية له ، ولغات متفاوتة ، وعادات زواج لا حصر لها ومع ذلك فان الانسان يعيش في عالم من صنعه — خلال سباق ثقافي — يمتاز بأنه كلي ، وأبعد من ذلك فان كل الثقافات تحتوى على أعظم ان لم نقل على كل الملامح التي ذكرتها لانها تتوافق مع متطلبات الانسان واتجاهاته وأن كل جماعة انسانية نعرفها تطور لغتها وعلاقاتها ، وتوجه طقوسها نحو قوى تعتقد أنها تحكم العالم بأسره •

يمكننا بطبيعة الحال أن ننتقل من الالفة بالطبيعة الانسانية الى معرفة كل ما يبدعه الانسان (العالم الثقافي كله) وهذا أمر ضروري لان ذلك العالم جسد كلي من القواعد والاصطلاحات اللازمة لفهم التعبيرات في هذا الصدد لا يعد ذكرنا لقواعد نوعية اصطلاحات فرد الا من قبيل التبسيط ، فقواعد اللغة والتركيب لا تكفي لفهم عبارة ما اذا يلزم أن يدرك أيضا كل القواعد المكونة لسياق جزئي وبالمثل فاذا أخذنا مثالا في الفلسفة ، فانه لا يكفي أن تبحث في المعنى القاموسي لكلمات تكون عبارة كانط « التركيب للترانسندنتالى للوعى » كي نفهمها ، اذ القواعد التي تحكم استخدام هذه

العبرة تتجسد في فلسفة كانت كلها كما جاءت في كتابيه : نقد العقل النظري الخالص « ونقد العقل العملي الخالص » ينطبق هذا أيضا على محاولتنا فهم عمل المهندس ، اذ يتعين علينا دراسة التكنولوجيا التي يقوم بتطبيقها •

لقد ذكرنا منذ قليل فكرة وقوعنا في دور ابستمولوجي ، وسنمحص هذه الفكرة الان : ان هذا الدور يتمثل ببساطة في أن فهمنا للعالم الثقافي كله يجب أن يكون نتاج فهمنا للتعبيرات الفردية التي لا حصر لها — فهذا هو الهدف النهائي للدراسات الانسانية — لكننا ذكرنا أيضا — وهذا هو ما أوقعنا في الدور الابستمولوجي — بأن فهم التعبيرات الفردية يحتاج الى فهم العالم الثقافي كله فكيف نحل هذه المشكلة ؟ •

نحن نحل هذه المشكلة عمليا بنوع من الحركة الموكية فالفهم التقريبي لبعض التعبيرات يقودنا الى فهم تقريبي للامح العالم الثقافي كله ، وهذا الفهم بالعالم الثقافي كله يباعدنا في المقابل على فهم تلك متحركة ذهابا وايابا ، وهي في حركتها تلك تعمق تقدم فهمنا بالعالم الثقافي التعبيرات الجزئية بصورة أعظم وهكذا تكون معرفتنا بالعالم الثقافي وبتبدياته الجزئية في الوقت نفسه •

أما الشرط الثالث والاخير من الشروط الابستمولوجية للفهم فيتعلق بفهم السياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات • وهذا الشرط واضح وضوحا لا لبس فيه فالكلمة تكون أكثر دقة اذا فهمناها من خلال عبارة ، وفهمنا العبارة من خلال فقرة ، وفهمنا لفقرة من خلال كتاب ، وفهمنا

الكتاب من خلال العرف الادبى • فيمثل هذا الطريق بكشف القارىء أو الناقد بالآخرى ما يقرأ وفهمه فهما كاملا وبغية فهم أكبر يلجأ رجال الأعمال الاجتماعيون والاقتصاديون الى ربط الأفعال بالمواقف التى تحدث فيها ، ويلجأ المؤرخ لكى يفهم رجلا مثل نابليون الى دراسة عصره وبيئته وخلفيته كلها •

ان تحقيق الشرط الثالث له أهمية خاصة بالنسبة الى الدراسات الانسانية ولكنه لا يخص تلك الدراسات وحدها ، اذ هو شرط ينطبق على كل المعارف والعلوم بما فيها العلوم الطبيعية ، فلكى تعلم لماذا يدور جسم سماوى فى مدار معين فيجب أن تأخذ فى حسابك الاجسام الأخرى التى تؤثر فيه ، ولكى تعلم لماذا تنمو الأزهار على النحو الذى تنمو عليه فيجب أن تأخذ فى اعتبارك التربة والخضروات المزروعة حولها وأحوال الطقس لدرجة أنه قيل أحيانا أن معرفتنا بالزهرة يتضمن معرفتنا بالعالم وبالطبع فان رأى العالم ومتطلبات الحياة اليومية يرفضان مثل هذا القول الأخير ، فنحن نعلم أن ثمة أشياء جزئية وحادثات فردية رغم افتقارنا لما يسمى بالمعرفة الكلية •

ان مسألة التداخل الكامل أو الاستقلال بالنسبة للفهم تحدث أيضا بالنسبة للتعبيرات ففى الطرف الأول نحن نميل الى القول « هذه مقطوعة من الشعر ، ولو تكن احدى سونتيتات دون الدينية انها كتبت لكى تفهم بذاتها ومن ثم فاننا نستطيع أن نقرأها أن نفهمها بدون أن نكون حاصلين على تفوق دراسى » أما فى الطرف المضاد فنحن نميل الى القول أن عليك لكى تفهم نفس المقطوعة السابقة أن تعرف شيئا عن نظرية وتاريخ الشعر

ولكى تقويم هذا الانموذج فعليك أن تعلم شيئاً عن الاصطلاحات والعادات الفكرية الذاخرة في عصر معين وأن تعلم شيئاً عن مؤلفها ذاته ، ولما كانت تلك المقطوعة دينية فعليك أن تفهم بعض العقائد اللاهوتية المتعلقة بها ، ولكى تفهم هذه الأخيرة عليك أن تبحث في تاريخ الديانة المسيحية وعلاقتها بتاريخ الانسانية أن هذا يؤدي دون شك الى وجوب قيامنا ببحث معرفي شمولي قبل أن تفهم تلك المقطوعة فهما حقيقيا .

ان الموقف الاول عبث مثل الموقف الثاني فكل واحد من هذين الموقفين يتطرف تطرفا مبالغا فيه ، لكن التوسط بينهما تكون له فائدة . ذلك لاننا اذا اعتقدنا أننا لا نستطيع فهم أى شيء دون أن نفهم كل شيء . واذا اعتقدنا بأننا لن نستطيع أن نصل الى الفهم الكامل بالنسبة لاية حالة فردية ، فلن تكون لدينا الشجاعة في أن نبدا بتناول أي مسألة أيا ما كانت وسوف نغلق على أنفسنا دائرة بحثنا .

ان عمل الفهم ليس هو عمل كل شيء أو عمل لا شيء ، اننا نحصيل على فهم حقيقى في مختلف مراحل البحث ، لكن هذا الفهم يمكن أن يعمق وان يصبح أكثر ثراء اذا أعطينا للتعبير الذى نحاول فهمه أبعادا أكبر وعلى سبيل المثال يمكن أن أرى انسانا يحرك ذراعه وأفهم من ذلك مباشرة — بسبب ما أشارك معه من خلفية من الاصطلاحية أنه يحيينى تحية المصداقة ، ويريدنى أن أعرف باننى قريب من قلبه هنا أفهم أشارته على أنها نوع من التحية أو التشجيع ، لكن افرض انه سألنى في اليوم التالى أن أمنحه قرضا ماليا فاننى حينئذ أفهم حقيقة اشارته وأعتبرها كنوع من الرغبة في أن يفوز بالحظوة عندى حين أمنحه قرضا ، ومن هذا المثال نتضح

أهمية السياق في فهم التعبيرات مثل ذلك ينطبق على أشياء كثيرة : فحينما ندرس لونا أو نجما أو قطعة معدنية أو زهرة فان هذه الموضوعات تكون أمامنا بطريقتها التكوينية ، لكن تعبيراتها لا تكون أمامنا كلها لان التعبيرات يجب أن تفهم في سياقاتها ، وأن تشير الى ما وراثتها ، ودراستها تقضى منا الذهاب الى دوائر أبعد منها •

وعلى الرغم من أننا نستطيع ، بل ويجب أن نميز بوضوح بين الشرطين الثانى والثالث بين معرفة اللغة وبين كونها مألوفة في السياق الذى توجد فيه بعض الكلمات فيجب أن نعلم أنهما يميلان الى الالتقاء على مستوى النظرية فالثقافة الكلية هى السياق المحدد والمخصص للفعل الجزئى ، كما أن نتاج المؤلف كله يمثل الخلفية الثقافية لفهم انتاجاته الجزئية •• من أجل ذلك ثارت المشكلة الابستمولوجية التى نأمل أن نكون قد وفقنا فى حلها وهى مشكلة الدور والتى تمثلت كما قلنا فى أن التعبيرات الفردية يتم فهمها أكبر من خلال سياقاتها العريضة ، وأن تلك السياقات العريضة يتم فهمها من خلال التعبيرات الجزئية •

شروط المنهج في الدراسات الانسانية

ان الشروط الثلاثة للفهم هي : الالفة بالطبيعة الانسانية ومعرفة الخلفية الثقافية والوعى الكامل بالسياق شروطا مثالية وحسب ، فعلى الرغم من أن الفهم الكامل بما هو فردى ، ربما يمثل الحقيقة بأبعادها التاريخية والاجتماعية هو أمر مستحيل رغم كونه مطلوباً من الناحية النظرية ، فاننا نحقق فهما في كون الحياة اليومية والدراسات الانسانية ، وهذا يعنى أننا نحقق هذه الشروط في حياتنا العقلية قبل أن نجتمع بحروف البحث المنهجى ، فنحن نكون على ألفة تامة بالخواص الاساسية لحياتنا العقلية ، ونتشرب اللغة والعادات والاصطلاحات من مجموعتنا منذ الطفولة فاما أن تكون التعبيرات حاضرة بذاتها في سياقاتها كما تخص الكلمات في عبارتها ، وأما أن نتكشف صنوف السياق لنا خلال تتابع الحوادث :

هذا أمر مألوف ، لكن ما معنى قولنا بأن الدراسات الانسانية تركز أساسا على ما هو مألوف ؟ ان الاطار الرئيسى لتطور الدراسات الانسانية العلمى يجب أن يدعم بعملية تجعل المؤلف والمقبول من لدى الرأى العام الشائع مفهوما فهما نسقيا ومنهجيا ونضالنا نحو تحقيق كامل للشروط الابستمولوجية الثلاثة يمكننا من التوصل الى فهم منهجى دقيق •

أن الفتنا بالطبيعة الانسانية ، وبالفعل الانسانى يمكن أن تتسع وتتعمق بواسطة الاستبطان الدقيق ، وجمع الوثائق عن ذلك الاستبطان ودراسة الاعمال التى تعبر عن معرفتنا وعمقا فى المعرفة من أمثال القديس أوغسطين وروسو وجوته وجيد ومثل مؤلفات رجال عباقرة يتمتعون بخيال

قوى من أمثال ستندال وشكسبير ودوستويفسكى ، ومثل أعمال رجال الدولة من أمثال قيصر وبسمارك أن مثل هذه الكتابات تجعلنا نتعرف على ما هو أليف لطبيعتنا الانسانية •

وعلى الرغم أننا نفهم أنفسنا في الحياة الحادية بمثل هذا الطريق وطرق أخرى ونستفيد من بصيرة الآخرين ، ونتحقق من صدقها في أفعالنا، فليقدر وجد علماء النفس وعلماء العلوم الاجتماعية صعوبة في الاستفادة من تلك الأمور ذلك لأن أفعالنا تتسم بالتعقيد ، وتستعصى على التصنيف ، وعلى قابلية اختبارها موضوعيا ومع ذلك فإنه من الضروري واللازم للدراسات الانسانية أن تجد وسيلة للإفادة من هذه الثروة الغنية من البصيرة عن طريق جمع كمية هائلة من مادة البحث وتصنيفها وتحليلها ويجب أيضا أن نستكشف التجربة الداخلية وحكمة الشعوب لا لما يحملانه في ذاتهما من أهمية ولكن باعتبارهما أساس التطوير المنهجي لطرق الفهم • أن ما نحتاج إليه هو الوصف الكامل ودراسة الحالات الفردية ، ووصف كيف يخبر الناس في مواقف محددة •

ونحن نرى أن هذه الالفة بالعالم الثقافي إنما تتوسع بواسطة تراكم الخبرات والرحلات ، والقراءة النسقية وما شابه ذلك • أن من واجب الدراسات الانسانية جعل معرفتنا أكثر اتساعا وذات صورة نسقية ، وفي ضوء هذا نستطيع أن ندرك لماذا كانت معرفتنا بالفيلولوجيا والدين المقارن والتاريخ وعلم الاجتماع والتي تكشف عن القواعد والاصطلاحات والعادات التي تحكم التعبيرات شرطا ضروريا من شروط الفهم •

لقد وصلنا الى الفهم الواقعى للسياق بواسطة التراكم التدريجى لمواد الدراسات الانسانية وبالمعرفة التاريخية ، والسير الذاتية ، والابحاث الانثربولوجية ، وغير ذلك من معارف اجتماعية وصفية •

أن الفكرة القائلة بأن الدراسات ذات نسق دقيق يبدأ من بصيرة أولية ويتقدم بخطوات منطقية تجاه الفهم الكامل هى فكرة مضللة وتشبه سراب الغيبيات وبدلاً من أن يتقدم دارس الدراسات الانسانية فى جبهة عريضة واسعة فإن عليه أن يقتصر على دراسة الاسس الابستمولوجية لموضوعه ، ويمكنه أن يختبر موضوعه ، ويصححه ، ويجعله واضحاً ودقيقاً بالرجوع الى كل ما هو موجود من معارف مطلوبة له ترتبط بالحقيقة التاريخية والاجتماعية • ان المدخل التاريخى والابستمولوجى له وظيفة محددة ونوعية ، فلا يمكنه أن يحل محل البحث بحثاً آخرًا ولكنه يستطيع أن يوضح أعمال الباحثين ويجعلها نسقية وأن يوجه الباحث نحو غرضه المنشود ، وينظم النتائج من خلال الاطار الذى يوضح العلاقة المتبادلة بين كل ما هو موجود •

أفكار وتصورات

- ١ — فكرة القيم •
- ٢ — فكرة الحرية •
- ٣ — فكرة الجوهر •
- ٤ — فكرة للديالكتيك •
- ٥ — فكرة المسادة •
- ٦ — فكرة الصيرورة •
- ٧ — فكرة العلية •
- ٨ — فكرة الزمان •
- ٩ — فكرة المكان •
- ١٠ — فكرة الوجود والماهية •
- ١١ — فكرة الألوهية •
- ١٢ — فكرة المعرفة •

فكرة القيم

تعتبر القيم من السمات الواضحة لهذا العصر ، تحدث عنها فلاسفة الغرب ومفكروه • ولا شك أن هذا القرن يختلف عن القرن الماضي ، الذى تغنى فيه الادباء والشعراء بالمشاعر الانسانية وجمال الطبيعة • فلقد كان عصر الرومانسية بعيدا عن الصراعات العنيفة التى تقهر الانسان وتطحنه • أما فى القرن العشرين ، فقد نشبت حروب دامية بين الدول الاوربية الكبرى — فرنسا وألمانيا — وامتد الصراع بين الدول الغربية الكبرى الى جزء كبير من العالم فى قارات أوربا وأمريكا وآسيا وأفريقيا • واستخدمت فى هذه الحروب أقوى الاسلحة المدمرة واشده فتكا بالحياة والانسان • وكان من نتيجة ذلك عدم الثقة وعدم الايمان بالقيم ورفض الحضارة الغربية الموجودة ، والنزى أدت بالانسانية الى الهاوية • وتبين للمفكرين والفلاسفة أن الحضارة الاوربية قد جعلت القوة المادية تطغى على القيم الانسانية والروحية • ومع أنها أذهلت العالم بالتفوق العلمى والتكنولوجى الا أنها لم تعد تحقق للانسان آماله وسعادته • ونستطيع أن نقول أن المفكرين أخذوا يسلكون طريقين :

الاول :

هو التأكيد على أزمة الضمير الغربى مثل (آدموند هرسرل)

و (مارتن هيدجر) •

والثانى :

هو تقديم قوائم جديدة للقيم يمكن أن تحقق السلام بين البشر فكانت الدعوة الى القيم الاخلاقية والروحية عند (لوى لافيل) و (ورنية لوسين) في فرنسا و (كانط) في المانيا و (رسل) في إنجلترا •

أزمة القيم في الشرق العربى :

ونحن في الشرق نعيش أزمة للقيم ، ولا نعتقد أننا نستطيع أن نفسر هذه الازمة بمثل ما تفسر به أزمة القيم في العالم الغربى • فلنا حضارتنا ولهم حضارتهم ، ولنا تاريخنا ولهم تاريخهم وأهم ما يلفت نظرنا في الاختلاف بين طبيعة الحضارتين هو ما يلى :

١ — الحضارة الغربية تتشد التقدم الاقتصادى والتكنولوجى ، بينما الحضارة الشرقية ظلت متخلفة في هذا المجال •

٢ — الحضارة الغربية تعيش على عبادة القوة المادية ، بينما يتجه الشرق الى الروحانيات ، فالانسان الشرقى يجد سند ، وعضد ، وملاذ في القيم الروحية •

٣ — الاخلاق الغربية تقوم على مبررات علمية ، لانها أخلاق وضعية بينما الاخلاق الشرقية لها ارتباط وثيق بالدين •

من أجل ذلك نرى أن الاسباب التى دعت الى أزمة القيم في الشرق هى على عكس الاسباب التى دعت اليها في الغرب • فالتقدم العلمى والاقتصادى الذى لم تسانده القيم الاخلاقية والروحية ، كان هو السبب

الرئيسى فى خلق هذه الازمة فى الغرب • فمن التاحية الاخلاقية ، لا شىء
يبرر هذه الاعمال الوحشية التى ارتكبت باسم القوة ، ولا شىء يبرر قتل
الانسان لاختيه الانسان ، وفى الصراعات بين الدول ، يجب أن تكون للاخلاق
كلمتها وحكمها على كل ما يتعلق بالحياة الانسانية •

أما فى الشرق فاننا نعتقد أن السبب الاساسى فى أزمتته هو تخلفه
العلمى والاقتصادى • ويجب أن نؤكد ، أن التخلف الحضارى والاقتصادى
لا يعالج بالقيم الروحية • انما له وسائله الخاصة ، مثل تشجيع العلم
والاتفاق عليه وتدريب المهنيين على الصناعة وتشجيع المهندسين للبناء
والتعمير ... الخ • فالتقدم الاقتصادى والصناعى ، هو جوهر الحضارة
الحديثة الذى لا بديل عنه • وفى نظرنا يكون الحل (الاقتصادى ضروريا)
لحل أزمة القيم فى الشرق والغرب • ومن الملاحظ أن التخلف الاقتصادى
يؤثر على تفكك المجتمع وانحلاله • فيحاول كل فرد أن يحقق منفعته
الخاصة على حساب الآخرين •

ومن الممكن أن نشير الى أن أزمة القيم فى الشرق وفى مصر ترجع الى
أسباب حضارية بالدرجة الاولى ، منها أولا طبيعية الحكم العثمانى
واستغلاله لموارد البلاد الاقتصادية وإهماله لشئون البلاد الداخلية •
ونضيف الى ذلك ، أن الاستعمار الغربى للشرق ، كان أشد وطأة ، وساعد
بقوة على تخلف الشرق اقتصاديا وعلميا •

أن أزمة القيم الحضارية لها أيضا أسباب نفسية أى سيكولوجية • فاذا
كان الانسان الغربى قد أحس بالقلق والغربة وفقدان الذات ، فى هذه

الحضارة التي تفتقر الى القيم الروحية والاخلاقية ، فان الانسان الشرقى قد أحس بالقهر والظلم أمام الاستغلال والاستعمار • وهذا الاحساس يؤدي بالضرورة الى فقدان التوازن بين القيم •

ما هي القيمة :

مع بداية القرن التاسع عشر وقبل اندلاع الحرب العالمية الاولى ، أعلن المفكرون والفلاسفة عن ضرورة مراجعة وتجديد القيم السائدة في ذلك العصر ودعت الحاجة الى تطوير القيم من كل ما يمكن أن يعوق التقدم وتحرير المجتمعات الانسانية الى ظهور العديد من المؤلفات في فلسفة القيم وقبل أن نتناول بالعرض والتحليل هذه المؤلفات ، ونستعرض النظريات المختلفة نريد أن نتساءل ، ماذا يعنى الفلاسفة بكلمة القيمة ؟

أن هذه الكلمة تعنى في نظر علماء الاقتصاد الثروة المالية التي يمكن بواسطتها الشراء والبيع • ولقد أشار الاقتصاديون الى نوعين من القيم قيم الانتاج وقيم الاستهلاك وما يتبع ذلك من مسألة العرض والطلب في الأسواق • واستطاح الاقتصاديون على اختلاف مدارسهم أن يرجعوا العناصر التي تتألف منها القيم الى عنصرين أساسيين : المادة الاولى من ناحية والعمل أو الجهد الانساني من ناحية أخرى •

ولكن بجانب هذا المعنى الاقتصادي والتجاري للقيمة التي تبلغ وتشتري مثل الاوزان والاسهم المالية ، هناك معنى آخر للقيمة عرفته

المجتمعات الانسانية منذ أقدم العصور • القيمة الانسانية هي المثل الاعلى الذى لا يتحقق الا بالقدرة على العمل والخطا ونقاوة النفس وسماحة القلب والارادة الحرة • ولا شك أن هذا المعنى المثالى للقيمة يقف على النفس من المعنى الاقتصادى • ان القيمة بوصفها المثل الانسانى الاعلى هي ما لا يبلغ وما لا يشتري • وقد ينسحق الانسان فى سبيلها بروحه ودمه كما يجرد الجندي بنفسه فى ميدان القتال • ونستطيع أن نقول أننا نستخدم كلمة القيمة فى مجالات مختلفة مثل الاقتصاد السياسى والاخلاق والفن والدين • أى أنها ليست قاصرة على واحد منها دون غيرها •

فهى مقولة عامة للفكر لها تطبيقاتها فى المجالات المختلفة وأحكامها المتنوعة • فأقول مثلاً هذا الكتاب له قيمة ، أو هذا الانسان له قيمة ، وهذه القطعة الموسيقية لها قيمة و ... الخ •

ومن أجل ذلك اصطلح الفلاسفة والعلماء على أن هناك عالماً للقيم • فالقيم الاخلاقية والاقتصادية والفنية والدينية (مثل التقوى) كلها تشكل عالماً خاصاً للقيم حين يتكامل بعضها مع بعض •

ويرى (لوى لافيل) فى كتابه بحث القيم أننا نستخدم كلمة القيمة عندما نريد تفصيل الاشياء على البعض الآخر • وهذا يعنى أننا نضع عادة تصنيفاً للاشياء ، ونعلى بعضها على بعض ، حتى يبدو بعضها أساسياً والآخر ثانوياً أو فرعياً • ومن الخطأ أن نخل أن هذا التصنيف يعتمد على طبيعة الاشياء ذاتها لانه يعتمد فى الحقيقة على عملية التقييم نفسها وعلى الحكم الذى نحكم به على هذه الاشياء •

١ — المعانى المختلفة :

- ان الاصل اللاتينى لكلمة القيمة يدل على القوة والصحة والشجاعة •
- ومن هنا مثلا كان الاقدام والشجاعة على رأس الفضائل الاخلاقية •
- واذا كانت الشجاعة تدل على قيمة (الانسان) فان هناك خاصية
- للأشياء تدل على قيمتها • ومن هنا كان العلماء يقولون عن الخاصية
- الاساسية للشيء أنها فضيلته ، فاذا ما فقد هذه الخاصية فقد قيمته • مثال
- ذلك المغناطيس اذا فقد خاصية الجذب فقد قيمته وفضيلته وقوته الفعالة
- والمؤثرة • فقيمة الشيء تدل على الصفات الطيبة التى يتصف بها •
- ويستخدم علماء الرياضة كلمة القيمة للدلالة على الكم لا على الكيف •
- أى للدلالة على حجم الشيء وعظمته •
- وفى علم الحساب والجبر تحدد قيمة العدد فى المعادلات وتقع هذه
- القيمة العددية بين الصفر واللانهاية •
- أما القيمة الفنية فهى تجمع بين الكم والكيف ، أى أنها ليست
- (الكيف) الخالص للالوان والاصوات والاشكال ولكنها تعبر عن العلاقات
- (الكمية) التى بينها • فالقيمة الفنية بالنسبة للرسم تتألف من النسب بين
- الظلال والاضواء ، وبالنسبة للموسيقى تتألف القيمة الفنية من النسب بين
- الاصوات والانغام • ولا شك أن القيمة الفنية تقع فى حدود الزمان والمكان
- فالفنون التشكيلية تخضع للمكان كما تخضع الموسيقى للزمان • وهذا هو
- الفرق بين القيم الفنية والقيم الميتافيزيقية التى تتجاوز بطبيعتها حدود
- الزمان والمكان •

ويذكر الفلاسفة القيمة المنطقية باعتبارها معيارا للصدق في الاحكام المنطقية والاستدلالات العقلية • والاستدلال السليم والصحيح هو ذلك الذى يكون مطابقا لقواعد العقل والمنطق وغاية الفكر هو الوصول الى الحقيقة •

ولما كانت اللغة هى أداة الفكر فلا بد من أن تستقيم اللغة لكي يستقيم الفكر ويرى اللغويون أن الكلمات لها قيمة نحوية تحدد معناها ودورها فى الجملة • كذلك فإن الالفاظ تكمن فى قوة دلالتها • ويجب أن تكون هذه الدلالة علمة بحيث يعترف بها جميع الافراد • ونحن لا نتصور أن تكون فردية وذاتية ، اذ أنه فى هذه الحالة يستحيل التفاهم بين الناس •

وقد نتساءل هل يمكن أن تكون قيم الاشياء قيما مادية خالصة ، وتقيم الاشخاص قيما روحية ومعنوية ؟ نقول أننا لو دققنا النظر فى القيم الاقتصادية لوجدنا أنها تنزع نحو القيم الاخلاقية مثل المساواة والعدالة • فلا يكفى مثلا تحديد أثمان الاشياء وأسعارها ، انما يجب أن يكون السعر عادلا حتى لا يستغل البائع المشتري أو العكس • ان القيم الاقتصادية ليست مادية بحتة ، انما هى انسانية أى من وضع الانسان ، الذى يحافظ بواسطتها على حياة الجسد • أما اذا نظرنا الى الاشخاص فاننا لا نستطيع أن نحولها الى أشياء أو أجساد فردية والحياة والطبيعة الانسانية لا يمكن ردها الى طبيعة مادية خالصة • فالانسان يتميز بالفكر والعقل والروح والشعر والحرية وهذه كلها تجعله قادرا على أن يتحكم فى المادة التى لا يمكن أن تكون هى الغاية النهائية لحياته •

تلك هي أهم المعانى التى أوضحتها الفلاسفة عن القيمة • وفى القاموس
الفلسفى نجد الكثير من الكلمات التى استخدمها الفلاسفة بالمعنى المرادف
للقيمة دون استخدام اللفظ نفسه ، فمثلا كلمة (الخير) من الكلمات التى
تدل على القيمة ولكنها ذات دلالة أخلاقية • فالخير غاية من الغايات
الانسانية السليمة ولا يكفى أن يكون الشيء خيرا فى ذاته لنا انما يجب أن
يكون خيرا بالنسبة للانسان • وعندما تنطبق كلمة الخير على الاشياء
لا على الغايات مثل قولنا أن الارض مليئة بالخيرات فاننا نعنى من وراء
ذلك أن الانسان يستطيع أن يمتلك هذه الخيرات • أما أفلاطون فقد رأى
أن (الخير) أو مثال المثل يفوق الوجود جمالا وقوة لأنه يهب الوجود كما
تهب الشمس الحياة • ولا شك أنه قد جعل الخير مثالا لا مشروطا لا يتقيد
بأى شئ من شروط المعرفة أو الوجود كذلك نستطيع أن نقول أن القيمة
هى المثل الذى لا يتحقق فى الحاضر وقد يتحقق فى المستقبل بوصفه غاية
للالرادة الانسانية •

كما أن (الكمال) مرادف للقيمة ، وان كان من العسير وصف الاشياء
بهذه الصفة • ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عدا
يتصف بالضعف والنقص •

(والكمال) مرادف للقيمة وان كان من العسير وصف الاشياء بهذه
الصفة • ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عدا
يتصف بالضعف والنقص •

٢ — مصادر فلسفة القيم

هذه هي بعض المعانى المختلفة لكلمة (القيمة) التى أصبحت موضوع
فلسفة جديدة هي (فلسفة القيم) •

أو لعلم جديد هو الاكسيولوجيا نسبة الى الكلمة اليونانية
(اكسيوس) ومعناها (الثمين) •

ويعد الفيلسوف الالهيكي وربان أول من أطلق هذه الكلمة وأول من
استخدمها في كتابه المسمى (التقييم : طبيعته وقوانينه) •

ان مبحث القيم أو الاكسيولوجيا انما يعنى أولا وقبلها بعملية التقييم
أو التقدير التى أكد عليها أوربان في كتابه هذا •

ويذهب الفلاسفة الى أننا يمكن أن نعتبر الفيلسوف الالمانى نيتشه
الاب الرواحى لهذه الفلسفة الجديدة ، تماما كما يعتبر (كير كجورد) الاب
الرواحى للفلسفة الوجودية • فلقد طرح نيتشه في فلسفته مشكلة القيم
وهو أول من زرع اليقين في القيم كان لا يجرؤ أحد على مناقشتها •

يذكر نيتشه في كتابه : (هكذا تكلم زرادشت) أن الحكيم والنبي
الفارس كان يحدث الشمس فيقول : أنت أيها الكوكب العظيم ، كم أنت
منذ عشرة أعوام وأنت تأتى الى في كهف ، ويدرن الصقر والثعبان اللذان
يعيشان معي ، كنت مسرّحاً بالمال من هذا النور ومن هذا الطريق •

اننا ننتظرك في كل صباح لتمدنا بنورك ونباركك • وأنا الان قد سئمت
الحكمة مثل النحلة التى جمعت عملاً كبيراً • اننى في حاجة الى الناس
ليمدوا الى أيديهم •

أريد أن أمنحهم وأعطيهم ليسعد الحكماء من أبناء البشر بجنون
الحكمة والفقراء بالثروة •

أريد أن أنزل الى الاعماق كما تقول أنت في كل مساء هناك وراء
الانهار فتتير ما تحت الارض ، أنت أيها الكوكب الذي يفيض بنوره
(ثروته) •

باركنى يا عين الابدية الهادئة •

بارك هذا الكأس الذى يتساقط منه الماء الذهبى الملون معه الفرحة •
أنظر ، أريد أن أفرغ هذا الكأس من جديد وأعود انسانا •

ها هو النبی يرفض النبوة ويريد أن يعود انسانا مثل سائر البشر •
انه يرفض أن يعيش وحيدا ويطلب بالعودة الى الناس • انه يعلن عن حبه
للنفس جميعا ويقول نيتشه : لقد استيقظ زرادشت فماذا يستطيع أن يفعل
بجانب الذين ينامون ؟

ويبدو من الحوار الذى يدور بين هذا النبی والحكيم أن نيتشه يثير
مشكلة التقرب الى الناس أو البعد عنهم • ان الحكيم يعلن صراحة :

أنا الان أحب الله ولا أحب البشر • الانسان شئ غير كامل • وحب
الانسان سوف يقتلنى ، عد مثلى الى الجبل ، الى الغابة ... كي تطير مثلاً
الطيور وأسدا مثل الاسود ، اننى أتعهد هناك فأنشد الاناشيد واذكر الله
في كل وقت •

ويضحك زرادشت ويتعجب من كلام الحكيم • ويعلم نيتشه على
لسان النبي قولته المشهورة :

ألم يسمع هذا الحكيم العجوز أن الله قد مات •

أنه يريد أن يقول أن الناس اليوم في حاجة الى من يرشدهم • أما
الذين يعيشون الامل أجل الله فان الهم قد مات • ولقد أشار هنا الى الذين
يتخلون عن خدمة الانسانية ، فيفضلون العزلة على الحياة بين الناس ومن
أجلهم انهم النساك المتوحدون الذين تركوا الدنيا من أجل عبادة الله وقول
نيتشه أن الله قد مات يعنى في الحقيقة أمرين • أولهما أن عصور المسيحية
قد انتهت وجاء عصر الانسان • وثانيهما ، أن الذين كانوا يمجّدون الله
عليهم اليوم أن يمجّدوا — الانسان ، لان الهم لم يعد في حاجة الى من
يقدم له القرابين ويطلق البخور •

هذه الفلسفة تدعو الى جعل الانسان الحقيقة العليا • ولقد أراد
نيتشه أن يبشر بنهاية المسيحية التي كانت تدعو الى الزهد في الحياة
وتفضل الفقراء على الاغنياء • هذه الديانة في نظره ساعدت على بذر بذور
الضعف والفقير في نفوس الناس ، بدعوى التسامح والمحبة • وجعلت
الناس يعيشون كالديدان على الارض أو كالأشباح التي تذهب وتجيء ،
أجساما ضعيفة وهزيلة ، جائعة ومريضة • ولقد كانت نفوسهم أكثر ضعفا
وأشد فقرا من أجسامهم •

أن هذا الفيلسوف الالماني يأتي بدعوى جديدة هي قلب القيم السائدة
فالقيم المسيحية تدفع الى قهر الانسان واذلاله ، وتتخذ الفقراء بجعلهم

أفضل من الاغنياء •

فاذا أردنا أن نعيد للانسان مكانته في الحياة ، فلا بد وأن نجعله هو القيمة في ذاتها ، وأن نضعه على رأس قائمة القيم • ولقد كانت كل الفلسفات التقليدية ، الميتافيزيقية والمثالية ، تضع (الله) على رأس هذه القائمة فطالب نيتشه بأن يكون الانسان هو القيمة العليا في هذه الحياة • لقد اتخذت هذه الفلسفة موقفا خاصا تجاه الدين وتجاه المسيحية على الخصوص • ويشبه هذا الموقف الى حد كبير موقف فلاسفة الثورة الفرنسية في فرنسا الذين نطاق عليهم اسم الموسوعين أو الانسيكلوبيديين، من أمثال فولتير وديدرو و دولاڤير وجان جاك روسو • هؤلاء جميعا حاربوا الدين المسيحي دفاعا عن حرية الانسان وحقوقه • ويرجع السبب في ذلك الى فساد رجال الدين في ذلك الوقت ثم مساندة الكنيسة لنظام الحكم الملكي الفاسد باعتباره الملك خليفة الله على الارض •

لقد كان موقف نيتشه له ما يبرره • فرجال الدين يتكلمون باسم الضعفاء والمساكين ، والانسان الضعيف في نظره لا يستحق أن يكون انسانا • وتمادى نيتشه في كراهيته للعقيدة والدين المسيحي فأعلن (موت المسيح) أو موت الله •

وكانت القيم القديمة تشيد — مثل الكنائس — على هذه العقيدة ، فجاء نيتشه ليهدمها وليبنى مبداء جديدا للانسان •

يقول زرادشت متحدثا الى الشعب :

جئت لابشر بالانسان الاعلى

الانسان الذى يتجاوز الانسان •

أن الانسان العادى هو بالنسبة للانسان الاعلى مسخ للانسان •
والانسان الاعلى هو (معنى) هذه الارض • فكونوا أيها الاخوة أوفياء لها
ولا تصدقوا الذين يتكلمون عن آمال أخروية بعيدة عنا • ولا تلعنوا الارض
ولا تبحثوا عن المجهول : ان الانسان اليوم هو كالنهر الملوث الذى يجب
أن يتحول الى محيط من الماء الطاهر النقى •

هذه الفلسفة تريد أن تزرع الامل فى الانسان الجديد الذى يحطم
القديم من أجل القيم الجديدة • ويبحث نيتشه ، كما يبحث زرادشت عن
الرفاق الذين يحصدون معه • وهو لا يريد أن يكون راعيا ، للقطيع أو
حارسا لقبور الموتى ، انما يريد أن يكون خالقا للقيم • من أجل ذلك ، يجب
أن يخوض معركة الحياة ، ويواجه القدر والمصير ، مثل المسافر فوق الانهار
والجبال •

ومن منظور هذه الفلسفة منهج القمة (العظيمة) هى الهاوية (الالم) ،
أو تصوير الهاوية هى القمة • أنه الطريق الصعب الذى يختاره الانسان
الاعلى ، طريق عظمة الانسان التى لا تدانيها عظمة ولكنه طريق الالام
السوداء التى تترقد مثل البحار •

ان نيتشه لا يفسح مجالا للاقدام على الارض • انما هو يتكلم باسم
الشجاعة والبطولة • والانسان يجب أن يكون أشجع الموجودات وأشجع
حتى من الحيوانات • وهذه الشجاعة التى يدعو اليها ليس لها حدود انها
لا تعرف الرحمة والشفقة •

بهذا المنطق (منطق القوة) ، يدفع هذا الفيلسوف (الانسان الاعلى) الى (خلق القيم الجديدة) لتعبر عن عظمة الانسان ولا تتم عملية خلق القيم الا بفضل (الارادة القوية) التى تتغلب على الضعف وهذه الارادة لا تدفعها روح العدالة ، لان الانسان الاعلى لا يتساوى مع الاخرين انما تدفعها روح الانتقام • فلا يخلص الانسان من الالم والقهر الا الانتقام • يقول نيتشه : الارادة خالقة • انها تحقق لنا ما نريده •• ويجب أن تكون الارادة الخالقة ارادة للقوة تحطم القيم القديمة قبل أن تخلق القيم الجديدة •

والناس (الطيبون) الذين يحافظون على القيم الموجودة ولا يحطمونها لا يقدرّون على خلق القيم الجديدة • فلا بد من خلق الانسان الاعلى لخلق القيم • ولقد خلق نيتشه هذا الانسان بفلسفته ، فحطم جميع القيم القديمة التى كانت الانسانية قيمها على معانى الخير والفضيلة والواجب • ولكن قيم المستقبل يجب أن تقوم على أساس القوة المطلقة ، التى تحقق للانسان الاعلى كل آمال الحياة •

ان فلسفة نيتشه قد ساعدت على تعميق معنى القيمة ، وجعلت منها محور الفكر المعاصر كله • وهو يرى أن القيمة تنبع من قوة الارادة الانسانية التى تتحقق فى فلسفة الانسان الاعلى (السوبرمان) كارادة للقوة • ولقد كانت القيم القديمة تفرض نفسها على الارادة الانسانية فى صيغة الواجب والالزام : يجب أن تفعل كذا ••• أو فى صيغة النهى والتحريم : لا تكذب ، لا تقتل ••• الخ • أما فى نظر نيتشه فان الانسان هو الذى يفرض القيم على الوجود والاشياء ، وهو الذى يعطى لكل شىء

معناه • ولقد سمي الانسان انسانا لانه هو الذى يخلق القيم • أما الحيوان فهو يعجز عن تقدير وتقييم الاشياء •

ولقد أثارت فلسفة نيتشه مشكلة هامة في تاريخ الفلسفة نعننى بههسا مشكلة الحقيقة • تلك الحقيقة التى تفرضها ارادة القوة بالقوة على العالم • ان الحقيقة قيمة مثل سائر القيم الاخرى ، وهى من وضع الانسان الذى يشكلها بارادته وكما يشاء •

وأيا كان الاختلاف حول آراء نيتشه ، الا أنه من المؤكد أنه يعد أهم مصادر فلسفة القيم • فاليه يرجع الفضل في البحث عن طبيعة القيم وكيفية تصنيفها ، واستطلع أن يجعل من الانسان الاعلى خالقا للقيم في الوجود •
(ب) البرجماتية :

وهناك مصدر آخر لفلسفة القيم ونعنى به الفلسفة البرجماتية • ويذهب البعض الى ان البرجماتية هى في الاصل فلسفة للقيم • اذ يرى أصحاب هذه الفلسفة أن النتائج العملية للتجربة أو للخبرة هى التى تحدد معنى التصورات العقلية • وبعبارة أخرى فان قيمة التصورات العقلية تحددها النتائج (العملية للتجربة) أو للخبرة فهذه النتائج هى التى تجعلنا نحكم على فكرة ما بالصدق أو بالكذب وكما يقول جون ديوى فان البرجماتية في جوهرها هى نظرية في القيمة وسلوكا تجاه الاشياء هو الذى يحدد قيمتها • ان المعرفة وحدها أو العقل وحده لا يستطيع أن يحدد من الناحية النظرية البحث قيمة التصورات • ولكن العمل هو الذى يمكن أن يحسم الخلاف بين الفلاسفة • أن المثاليين من أمثال ديكارت وبركلى الذين

يبحثون عن الحقائق الازلية الابدية ، وحتى الواقعيون الذين ينادون بالتطابق بين الفكر والواقع ، كلهم قد أخفقوا في تحديد المعنى الحقيقي للتصورات أن معيار الصدق في نظر البرجماتية هو في النتائج العملية كما تظهر لنا في التجربة والخبرة والسلوك • والمعرفة في هذه الفلسفة الامريكية تسير في اتجاه عكس من النتيجة الى التصور • لقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ أولاً بالتصورات وبقدر صدق التصورات يكون صدق النتائج (اذا كانت المقدمة صادقة ، كانت النتيجة صادقة • أما البرجماتية فهي تجعل الواقع يفرض علينا الحقيقة • وبعبارة أخرى فليس هناك حق أو حقيقة) يفرض نفسه على الواقع •

ان البرجماتية قد أضفت على القيم معنا جديداً هو النجاح • فالفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة التي نجنى ثمارها في التجربة والعمل • «أما الفكرة الفاشلة فهي لا تستحق أن تكون فكرة صادقة • وإذا كان النجاح هو الغاية والهدف ، فان هذه الفلسفة تبرر جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تؤدي الى النجاح ، وشعارها هو : الغاية تبرر الوسيلة •

لقد بين الفيلسوف الامريكي شارلز بيرس أن الغرض من الفلسفة البرجماتية هو بيان أن جميع معتقداتنا قد وضعت من أجل العمل ولكي نفهم أية فكرة يجب أن تحدد أي سلوك تقرضه هذه الفكرة وذلك لان السلوك هو في نظره الدلالة الوحيدة للفكرة • ولكي نصل الى الوضوح التام ، فاننا يجب أن نتعرف على اساساتنا تجاهنا وآثارها في سلوكنا • والبرجماتية يعطى ظهره للعادات السيئة لدى الفلاسفة ، وهي تجريد

المعانى من الواقع ، والبحث عن العلل القبلية (السابقة على التجربة)
والمبادئ الثابتة ، والحقائق الازلية والابدية •

ويعتقد وليم جيمس ، أن المنهج البرجماتى ليس جديدا تماما فى مجال
الفلسفة • فلقد أستخذه من قبل سقراط حين كان يبحث عن المنافع التى
تحقق الخير للانسان ، وكذلك أرسطو ، وحين بدأ فى تعريف المعانى
والالفاظ من تجريد الواقع • أما جون لوك وهيوم فلقد أسهما فى توضيح
معنى الحقيقة بالوسائل البرجماتية ، فرضوا الافكار الفطرية التى قال بها
ديكارت وأرجعوا مصدر الافكار الى الاحساسات والانطباعات الحسية •
واذا كانت التجربة هى التى تعطى للافكار معناها ومدلولها ، فان العمل هو
الذى يحدد قيمة الاشياء والافراد •

ويرفض البرجمانيون النظرة اليونانية القديمة الى التجربة باعتبارها
أقل شأنا من البحث عن الحقيقة المطلقة ، الثابتة والضرورية • فالتجربة
لا تقتصر على التجارب الحسية لدينا عن الاشكال والالوان والاصوات
ولكنها تتجاوز هذا المعنى الى التجربة والى الخبرة السلوكية بما تحمله من
نجاح أو فشل • والتجربة بالمفهوم البرجماتى هى تفاعل الانسان مع البيئة
الطبيعية والاجتماعية •

وهكذا يتسع معنى الحياة ، فتشمل الحياة الطبيعية والنفسية
والاجتماعية فالجهاز العضوى للانسان بكل دوافعه الحيوية يمثل المرحلة
الاولية للتجربة • فالانسان يبحث عن الطعام والشراب عندما يشعر بالجوع
والعطش • وقد يجد بعض العوائق والحواجز التى تحول بينه وبين تحقيق
هذه الحاجات الاولية ، فيتعلم منها ويكتسب دراية وخبرة •

وتتقابل خبرات الافراد بعضها مع بعض ، وتتفاعل فيما بينها • ثم
تتصل خبرة الجماعات وتتواصل أو تتعارض وتتنافر •
ويبدو أن النتائج التي تنجم عن هذه الخبرات ، إنما ترتبط ارتباطا
وثيقا بالبدايات ، فالأذا نجحت التجربة وتحقق الهدف ، كانت البداية صالحة
وطيبة • أما اذا فشلت التجربة ، فإن البداية تكون حتما خاطئة • ولقد
استطاع الانسان باستخدام طريقة الصواب والخطأ أن يوجه التجارب
نحو تحقيق الاهداف المطلوبة •

واذا نظرنا الى الافعال الانسانية ، فاننا لا نستطيع أن نصفها كلها
بأنها تجارب ، فمنها الافعال الطائشة التي لا تؤدي الى أية نتائج أو آثار
عملية • ولابد من بذل الجهد والمعاناة لكي يؤدي الانسان عملا أو يقوم
بتجربة وهذا العمل هو الذي يقود الانسان الى الحقيقة •

وليس للبرجماتية اهداف معينة ، كما يقول أصحابها • إنما هي مجرد
منهج ، ونجاح هذا المنهج سوف يحدث تغييرا شاملا في الفلسفة وفي مزاج
الفلاسفة أن المنهج هو وسيلة لتوضيح الافكار وأداة للوصول الى الحقيقة •
وسوف ننظر الى — تصوراتنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية •
وكل الاختلاف بين الافكار يعود الى الاختلاف بين تلك النتائج والآثار •
ولقد كانت الفلسفة تتبع حتى اليوم طريقة بدائية للتساؤل • وكان
الفلاسفة يظنون أن مجرد العلم ببعض الاسماء أو المبادئ يكون كافيا
لمعرفة الكون نفسه ، مثل الله ، المادة ، العقل ، المطلق ، الطاقة •

وهي كلها تقودهم الى الحلول ، بحيث تكون البداية هي التي تحدد
النهاية • ولكننا اذا نظرنا الى المنهج البرجماتي ، سوف نلاحظ أنه لا توجد

فيه أية كلمة تفرض الاجابة علينا ، وتعلق السؤال على نفسه ، لان كل كلمة يجب أن نجعلها موضوعا للاختيار في التجربة وهكذا تصبح النظريات وسائل وأدوات لا أجوبة جاهزة • أن المنهج هو مجرد وسيلة لتوضيح الافكار ، وأداة للوصول الى الحقيقة • وسوف ننظر الى تصوراتنا وأفكارنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية • واختلافات بين الافكار انما يعود الى الاختلاف بين تلك النتائج والاثـر •

أن البرجماتية تتفق مع الاسميـن الذين يعنون بالجزئيات ، ومع المذهب النفعي الذي يوضح الجوانب العملية لافكارنا ، ومع الوضعية من حيث ازدرائه للحلول اللفظية، وتختلف تماما مع التجريدات الميتافيزيقية التي تبدو عديمة النفع • ومرة أخرى نقول ، ان هذه الفلسفة تلقى جانبا المبادئ والمقولات الضرورية ، لتهم فقط بالوقائع والنتائج العملية في التجربة • وهكذا هي تعنى بالبحث العلمي في المشكلات والقضايا والافكار وترفض حلها ، حلا نظريا مجردا •

أن البرجماتية تهتم بصفة خاصة بالعلوم التجريبية ، فان قوانينها احتمالية ، ولا توجد فيها أية قوانين صادقة على الاطلاق والقوانين الاحتمالية ، يمكن اعتبارها صيغ لغوية نسجل فيها أحكامنا عن الطبيعة • لذلك يجب أن نخلص الفلسفة من كل الاجكام الضرورية وأن نبـحث في أفكارنا ومعتقداتنا عن نفس الحقيقة الاحتمالية في العلوم • ان الافكار هي أجزاء من تجاربنا ، وتكون صحيحة عندما ترتبط بأجزاء التجربة الأخرى • والغرض من المعرفة هو أن نلخص التجربة في أفكارنا وتصورات

تساعدنا على متابعة السلسلة التي لا تنتهى من الظواهر • وكل فكرة تساعدنا فى الانتقال الى الظواهر الاخرى ، والنتقل بينها ، هى فكرة حقيقية •

البرجماتية نظرية فى الحقيقة :

ان القيمة الحقيقية للفكرة هى فى آثارها العملية ، وتصور فيلسوف مثل (ديوى) للحقيقة ، هو مثل تصور العلماء •

وكل تجربة جديدة تساعدنا فى تغيير أفكارنا السابقة تماما مثل اكتشاف الراديوم الذى غير من فكرتنا عن طبيعة المادة والطاقة •

لكن ما هى الحقيقة ؟ فى نظر البعض تكون الحقيقة هى مطابقة الفكرة للواقع ، والكذب معناه عدم مطابقتها له • وقد يتفق البرجماتيون والعقليون على هذا التعريف ولكن الاختلاف بينهما يبدأ عند تعريف معنى المطابقة • وعند الإجابة عن هذا السؤال يكون البرجمانيون أكثر ميلا الى التحليل والوصف • أما العقليون فانهم أكثر ميلا الى التأمل •

أن الفكرة العامة التى لدينا عن الحقيقة ، هى أنها تعطينا صورة للواقع • ولكن كيف تتم هذه الصورة ؟ اذا كانت الفكرة عن شىء محسوس مثل (الساعة) فان الكلمة تشير فى هذه الحالة الى الساعة المحسوسة ، وربما الى علمها ووظيفتها فى تجديد الوقت • أما اذا كانت الفكرة لا تعطينا صورة لشىء محسوس ، فماذا تعنى اذا بكلمة المطابقة ، وأى موضوع اذا سوف تطابقه هذه الفكرة ؟ قد نزن بعض المثاليين أن هذه الفكرة قد تنطبق على حقيقة مطلقة موجودة منذ الازل • ووجهة النظر هذه تدعو

البرجمانيين الى مناقشتهم • لكن الاعتقاد السائد لدى العقليين وهو أن الحقيقة تعنى علاقة ثابتة بين الواقع • وعند حصول هذه الحقيقة ، يسكن العقل لانه أصبح يملك الحقيقة • ونستطيع أن نقول : أن جميع المذاهب العقلية تجعل العقل في حالة توازن ثابت •

أما البرجماتية فهي على العكس نتساءل : ما هو أثر هذه الحقيقة في حياتنا ؟ وكيف تختلف التجارب الناتجة عن الحقيقة ، عن تلك التي تنشأ من الخطأ والكذب ؟ وبعبارة موجزة : ما هي القيمة الفورية للحقيقة في التجربة ؟ وفي اللحظة التي يتساءل فيها البرجماتي هذا السؤال ، فإن تترأى له على النحو التالي :

ان الافكار الحقيقية هي التي يمكن أن نتحقق من صداقتها، أما الافكار الخاطئة فهي التي لا نستطيع أن نتحقق منها • تلك هي القضية التي يريد البرجماتيون الدفاع عنها • ان حقيقة الفكرة ليست خاصية ملازمة لها فقد تحدث الحقيقة بالنسبة لفكرة ما ، فتصبح صادقة وبعبارة أخرى ، فإن الحوادث هي التي تصنع صدقها • أما التحقق من صدقها فيكون بواسطة التجربة •

ماذا تعنى برجماتيا بكلمة التحقق ؟ هو التحقق من النتائج الايجابية لهذه الفكرة في التجربة • والافكار التي تشير الى الوقائع يجب أن تكون ذات أهمية بالغة • أننا نعيش في عالم من الوقائع التي يمكن أن تكون مفيدة أو ضارة • ومهمة الافكار هي أن تدلنا على ما هو نافع وما هو ضار •

ان امتلاك الحقيقة ليس غاية ولا هدفا ، ولكنه وسيلة وأداة لاشباع حاجات حيوية • فقد أضل طريقى في الغاية ، فأرى حظيرة على بعد مسافة

منى ، فاستنتج أن هناك ناسا يسكنون في هذا المكان • فاذا وصلت الى هذا المسكن ، فانتى أكون قد أنقذت نفسى •

ان القيمة العملية للأفكار الحقيقية ، تشتق من الفائدة العملية لهذه الافكار بالنسبة لنا • وجدير بالذكر ، أن الاشياء لا يكون لها دائما وفي كل وقت نفس الفائدة بالنسبة لنا والفكرة الحقيقية اذا هى التى نستطيع أن نتحقق من صدقها ، ونحن نعبر عن وظيفتها التامة التجربة بقولنا انها نافعة • ولكننا يجب أن نؤكد ، أن التحقق من الصدق يجب أن لا يؤدي الى تناقض • وعندما نتأكد من صدق الفكرة بالنسبة لاشياء المماثلة التى من نفس الصنف أما اذا حكمنا على الصنف كله أو المجموعة كلها ، فربما تكون الفكرة صادقة بنسبة ٩٩٪ أو غيره •

وكما حكمنا على صدق الفكرة بالنسبة للواقعة ، فهناك دائرة أخرى من الصدق تشمل العلاقات بين الافكار بعضها وبعض • والافكار الصادقة تسمى مبادئ أو تعريفات ، فاذا قلت مثلا أن $1 + 1 = 2$ ، فهذا مبدأ أو تعريف ، واذا قلت أن اللون الابيض يختلف بدرجة أقل من اللون الرمادى منه الى اللون الاسود ، فهذا تعريف كذلك في تعريف العلة ، فاننا نقول أنه عندما يبدأ عمل العلة ، يبدأ ظهور المعلول • مثل هذه التعريفات والقضايا تكون صحيحة في كل الحالات ، وهى ليست في حاجة دائما الى تجربة للتحقيق منها ، وتصبح الحياة هنا ، ذات طابع ثابت • ومثل هذه العلاقات الذهنية ، تكون في نظر البرجمانيون موضوعا لدراسة المنطق والرياضيات • والفائدة العلمية التى تعود علينا ، هى أن نعرف حقيقة الشئ أو الموضوع قبل أن نتحقق منه في التجربة • لكن هذه المعرفة لن تكون صحيحة الا اذا

بدأنا بتصنيف الموضوعات تحت هذه الافكار على نحو صحيح •

لا شك أن العقليين يعترضون على هذا التعريف للحقيقة • ان الحقيقة لا تصفها التجربة • ويقولون : أنتم أيها البرجماتيون تضعون العربية أمام الحصان ، وتجعلون الحقيقة نتيجة لعملية التحقق في التجربة • ان الاشياء يمكن أن تكون مجرد شواهد وإشارات على وجود الحقيقة •

أن البرجماتيين لا يعتقدون في وجود حقيقة قبل الاشياء ومستقلة عنها • فالحقيقة هي مجرد منهج للتفكير ، كما أن الخير هو منهج للعمل والسلوك • وقد تصبح حقيقة اليوم خطأ في الغد • وكان المكان في هندسة اقليدس ، والمنطق الارسطي والميتافيزيقا المدرسية ، من الحقائق التي ظلت كذلك عدة قرون • والا نقول عنها أنها ليست حقائق مطلقة ، بل من الممكن أيضا أن نقول أنها خاطئة •

ونستطيع الان أن نتبين بكل وضوح الفرق بين البرجماتية والعقلانية في نظر البرجماتى تكون التجربة في تغير ، وكذلك الواقع والحقيقة • أما في نظر العقلانى ، فان الواقع قائم منذ الازل وكذلك الحقيقة • وبقدر ما ينظر البرجماتيون الى المستقبل ينظر العقليون الى الماضى لذلك فان هذه الفلسفة ، تفسح مجالا للمستقبل •

ولقد أثارت الفلسفة البرجماتية الكثير من الانتقادات ، واعتراض الفلاسفة على تعريفها للقيمة والحقيقة • أية حقيقة هي التي نستمدّها من نجاح النتيجة العملية أو نجاح السلوك • ان البرجماتية تطفئ نور الحقيقة وتحيل الامر الواقع الى حقيقة براقعة وزائفة • كيف يؤدى العمل الى

الحقيقة ؟ وكيف تنتهى الحقيقة على نجاح العمل ؟ هذه هى الاسئلة التى سوف يناقشها الفلاسفة فى ضوء البرجماتية •

أن فلسفة نيتشة قد دعت الى تعظيم وهدف القيم القديمة • ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العلى فى الحياة • هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الاولى تشتعل ، وتتفجر أزمة الضمير الغربى • وهنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو : ما قيمة الحياة الانسانية ؟ وما معنى الحياة ؟ وما هى غاية الوجود الانسانى ؟

٣ — عالم القيم

(١) الرؤية الاجتماعية للقيم :

يوجد عالم للقيم • وهذه القضية قد لا يختلف عليها اثنان من الفلاسفة ولكنهم يختلفون دائما فى كيفية تصنيف هذه القيم والتنسيق بينهما • والحق أن مسألة تصنيف القيم تشغل بال الناس عامة ، ولا تقتصر على الفنيين والمتخصصين من الفلاسفة • فكل واحد منا من حقه أن يتساءل : أيهما أفضل الثورة أم الصحة ؟ الذكاء أم الفضيلة ؟ الفن أم العلم ؟ الحرية أم الاستسلام ؟ الحرب أم السلام ... الخ •

ان مهمة الفكر هى البحث عن القيم التى تستحق أن يحيا من أجلها الانسان • ويدعو رجال الفكر الى ضرورة غرس هذه القيم فى نفوس الشباب والابناء •

ويرى بعض الفلاسفة من أصحاب المدرسة الاجتماعية مثل دوركيم وبوجليه أن القيم تفرضها المجتمعات على الافراد ، ويستحيل أن يخضع عالم القيم لهوى الاشخاص ورغباتهم • فالمجتمع في نظر هؤلاء هو الذى يخلق المثل العليا ومن هنا كانت المجتمعات حارسة للقيم • وهو ينظر اليها كحقيقة واقعية لا يمكن الشك فيها تماما كما أننا لا نشك في طبيعة الاشياء • ومن الممكن أن نلاحظ أن العالم الخارجى يفرض علينا مجموعة من الاحساسات • وبما تشترك معنا الحيوانات في الاحساس بها مثل الاحساس بالالوان والاشكال والبرودة والسخونة والاصوات • • السخ ولكن عالم القيم لا يحبس به الانسان • انه وحده الذى يناضل من أجل الحرية أو الثورة أو الحكم • • الخ •

فعالم القيم لا يفتح أبوابه المخلقة الا للانسان •
ان القيم هى حصيلة جهود طويلة بذاتها الاجيال السابقة وتدعمها جهود الاجيال الحاضرة وتحيا فيها آمال المستقبل • فالوطن مثلا ليس أرض الاباء والاجداد فحسب ، ولكنه أرض الابناء في المستقبل •
من أجل ذلك تفرض القيم على الواقع • وهى لا تخضع لرغبة فردية زائلة • فلا القيم الاقتصادية ولا الاخلاقية ولا الفنية ولا الدينية يمكن أن تكون وليدة الاهواء الشخصية • القيم تفرض سلطتها وسلطانها على المجتمع بأسره وتلزم أفراده باحترامها والخضوع لها •

ومن الملاحظ أن كارل ماركس لا يرى غير وظيفة واحدة للمجتمع هى وظيفة الاقتصادية • فالنظم الاجتماعية قد وجدت من أجل تحقيق الاهداف الاقتصادية أولا أى من أجل تنظيم العمل وتنظيم الثورات •

ولكن أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ودعاة الاشتراكية يرون للمجتمع وظيفة أخرى • فهو الضمير الواعى والطاقة الروحية ومنبع القيم والمثل العليا وهذه القيم هى كالفجور التى تضىء الطريق المظلم للحياة • ان القيم هى التى ترقى بالانسان الى أسى درجات الانسانية • وبدون القيم يفقد المجتمع الانسانى المبادئ والاصول والقوانين التى تنظم حياته ويرى دوركيم أنه من الخطأ أن تتمثل المجتمع كحيوان كاسر يفترس الافراد ويسلبها حريتها • انما يجب أن نتمثله كشعلة مضيئة ترتفع الى السماء وتهتدى الناس بنورها •

والحياة الاجتماعية هى التى صنعت الحضارة الانسانية بكل مقوماتها الفنية والعلمية والثقافية • وهى التى دفعت الانسان الى التقدم بكل المعانى الاقتصادية والاخلاقية والروحية •

(ب) القيم والالوان :

يقول ريمون روبير فى كتابه : (عالم القيم) • ان باريس وروما وموسكو عواصم جغرافية وسياسية ودينية وفنية • والثورة الفرنسية حدث تاريخى هام من الناحية الاجتماعية والسياسية والدينية • والاحداث التاريخية كلها لها دلالات مختلفة وآثار متنوعة حتى الاعمال الفنية يمكن أن تكون لها آثار سياسية وتربوية ودينية • وكل مؤسسة اجتماعية حتى ولو كانت كنيسة يجب أن ترتبط بسائر المؤسسات الاخرى والحضارات الانسانية •

والحضارات الانسانية لها طابع ولون خاص • فالحضارة الاشورية أخذت الطابع الحربى بينما أخذت الحضارة الاغريقية الطابع الفنى •

واشتهر الرومان بالقانون والسياسة • وقد نتساءل أى الاحداث التاريخية
يمكن اعتباره الاكثر حسما وتأثير في تاريخ الانسانية ؟ هل هو اكتشاف
أمريكا أم سقوط القسطنطينية ؟ هل هو بناء روما أم مولد المسيح ؟ هل هو
اختراع المطبعة أم اختراع الطائرة ؟ وأى الرجال أعظم أرسطو أم
الاسكندر ، جاليليو أم لويس الرابع عشر ؟ •

ان القيم مثل الالوان ، منها ما يبقى على مر الزمن ومنها من يزول
سريعا ، ورجال السياسة قد نراهم أقل قدرا من حياة الثقافة والدين ومن
الممكن أن نقيس تاريخ مصر القديم بالاسرات الحاكمة ، ولكننا قد نفضل
على ذاك الاثار الفنية الرائعة •

لكن كيف يمكن أن نشبه القيم بالالوان ؟ ان الالوان كيفيات للاشياء
يمكن أن نشاهدها بالعين ، وهى صفات للموضوعات الحسية • أما القيم
فلا يمكن أن نقول عنها أنها محسوسة (يعتقد) روبيير اننا نستطيع أن
ننظر الى الاشياء بوصفها حاملة للقيم ، كما تحمل اللوحده الالوان • فعندما
نقول هذا المنظر جميل ، فاننا لا ننظر الى الجمال انما ننظر الى المنظر
الطبيعى ثم نصفه بالجمال • وقد نصف منظرا آخر بأنه قبيح ، وكننا ننظر
الى العالم الطبيعى بمنظار مختلف فى كل مرة • ومن الناس من اعتاد أن
ينظر الى العالم نظرة دينية ويحتل الدنيا الى مدينة سماوية • والمهندسون
مثلا يحولون المشاكل الانسانية الى مشاكل تكنولوجية • ورجال التاريخ
ينظرون الى الاحداث التاريخية من زاوية واحدة • ان وجهات النظر هذه
تصبغ العالم بألوان معينة • واذا كانت العين ترى الالوان ولا تصنعها •
كذلك فان الانسان يدرك القيم ولا يخلقها • وجدير بالذكر أن القيم تمتاز

مثل الألوان • ومنها القيم المتنافرة مثل الألوان المتنافرة • ونحن نعتقد أن القيم كلها يمكن أن تشتق من القيم الأساسية الثلاثة • الحق والخير والجمال • وهناك قيم قانونية كثيرة منها البسيطة ومنها المركبة • ويبدو أن القيم قد بدت للإنسانية أولا في صورتها المركبة • ومع تطور الأزمنة وتقدم الحضارة الإنسانية استطاع الإنسان أن يدرك القيم في طبيعتها البسيطة والدقيقة • فالمصريون القدماء مثلا كانوا يستخدمون كلمة (نفر) للدلالة على الخير والجمال • كذلك كلمة (أك) تدل على الجميل واللامع والنافع • حتى اليونانيون كانوا لا يفرقون بين النافع والخير والجميل ، ولعل ذلك يتضح لنا من محاورات أفلاطون اننا لا ندرك القيم على نحو مختلف ومتميز الا بعد الممارسة واذا تصورنا أننا نرسم باللون الرمادي على ألواح مختلفة الألوان منها البيضاء والسوداء والرمادية فأننا ولا شك نجد الرسم يختلف من حيث لونه من أرضية الى أخرى كذلك نستطيع أن نقول أن المجتمعات تمثل أرضيات مختلفة تتشكل عليها القيم • ويذكر الفلاسفة أن المجتمعات تميل عادة الى المبالغة في بعض القيم ، وهذه المبالغة تبدو لها في صورة عادية • مثال ذلك عناية المدن الإيطالية بالفنون في عصر النهضة ، وانتشار المذهب النفعي في أمريكا ، وعبادة القوة في ألمانيا النازية •

ومن الملاحظ أن الناس يتأثرون أولا بالقيم الاقتصادية لانهم أكثر تأثرا بالاشياء المادية • ولقد كانت الفلسفات الاولى لا تهتم الا بالوجود المادي • ثم اكتشف الانسان القيم النفعية • أما القيم المعنوية والاخلاقية فلم يكن من السهل الكشف عنها والتعرف عليها •

يقول برجسون : اذا امتنعنا عن رؤية الموضوعات في العالم
كموضوعات مادية ، فسوف يتحول العالم الى لوحة فنية والانسان الى
فنان عظيم ...

ان الرؤية المجردة للعالم البعيد عن المنفعة المادية هي التي تساعد
الانسان على تأمل ماهيات وقيم الوجود .

واذا كانت الالوان صفات للجسام ، فاننا يمكن أن نقول أن القيمة
هي صفة الاشخاص . وقيمة الشخص يرتبط ببنائه العضوى والنفسى
ويذهب بعض الفلاسفة ومنهم الفيلسوف الالماني (شتروون) الى أن قيم
الاشخاص هي (قيم مشعة) ، أى أنها مراكز اشعاع للقيم (الحق ،
الخير ، الجمال) .

٤ — أنواع القيم

عالم القيم بين قطبين القيم الاقتصادية التي تباع وتشترى ، والقيم
الانسانية التي تحكم الاخلاق والقانون والفن والدين . ولعل السؤال
الذى يتبادر الى الازهان هو : هل يمكن اعتبار القيم الاقتصادية والقيم
الانسانية قيما من نوع واحد ، أم أن هناك اختلافا بين النوعين ؟ .

لا شك أن هناك من الفلاسفة من يرفض أن تكون القيم الاقتصادية
من نفس نوع القيم الانسانية . مثال ذلك الفيلسوف (كانط) الذى يجعل
الواجب وحده قيمة فى ذاته وغاية ويرفض أن نضع الماديات فى مصاف
القيم ، فالاشياء الاقتصادية لها سعر وليس لها قيمة . وما يراه (كانط)
بالنسبة للواجب يراه (هودينج) بالنسبة للقيم الدينية . فهي وحدها التي
تستحق أن تكون قيما فى ذاتها وفضلا عن ذلك يمكن اعتبار الدين أساسا

لكل القيم الانسانية الاخرى • فالمصالح المادية التى يبحث عنها علم الاقتصاد السياسى •

ليست قيما بالمعنى الصحيح • وهكذا نرى الفلسفات الاخلاقية والدينية تحاول أن تخلف هوة بين القيم الانسانية أو القيم المثالية والاقتصاديات المادية ومن ناحية أخرى ، فليس غريبا أن نرى علماء الاقتصاد حاولون أن يفصلوا بين القيم الاقتصادية وما اصطلح الفلاسفة على تسميته بالمثل العليا • فعلم الاقتصاد هو نوع من الفيزياء الاجتماعية • أو رياضيات من نوع خاص • لذلك فالقيم الاقتصادية فى نظرهم هى لها طابع الصلابة الذى تتميز به الاشياء الطبيعية وطابع الدقة الذى تتميز به الموضوعات الرياضية • أما المثل العليا التى تهتم بها الفلسفات المثالية وتاريخ الاديان وعلم الاخلاق وعلم الجمال فهى مجرد آراء تختلف من عصر الى آخر ومن مجتمع الى آخر • فاذا كانت القيم الاقتصادية هى بمثابة قوانين ثابتة • فالقيم الانسانية ليس لها صفة الثبات والبقاء وعلى حد تعبيرهم فالاولى كالصخور الراسخة بينما الثانية هى كالسحب الزائلة وبجانب هذين الفريقين الذين يدعون الى الفصل بين نوعين من القيم ، هناك فريق آخر يحاول التوفيق بينهما • وسوف نحاول أن نعرض بالتفصيل لآراء أولئك وهؤلاء •

(١) القيم الاقتصادية لها نوعية تختلف عن القيم الانسانية :

ان العلم بالمعنى الصحيح هو الذى يبحث فى الموضوعات المادية • أما سائر المعارف الاخرى فهى تخضع للآراء والاهواء التى لا حساب لها

ولا مقياس • والاقتصاد السياسى علم لانه يهتم بدراسة الاشياء المادية من حيث هى ثروة طبيعية • فالقمح والفحم والخشب والحديد ... الخ هى ثروات اقتصادية والارض هى الاصل والمتبع الذى نستخرجها منه • ويرى بعض علماء الاقتصاد من المدرسة الفرنسية مثل أن الخدمات التى يؤديها الاطباء والمعلمون والمهندسون ... الخ ، تدخل فى اطار الثروات الاقتصادية للدول وهى تمثل الطاقات المنتجة التى لا يقل أهمية عن الثروات الطبيعية •

ها هو الانسان بعلمه وجهده وشغله يصبح عاملا جوهريا فى تقدير القيم الاقتصادية • ولكن دور الانسان فى العالم الاقتصادى يقتصر على كونه منتجا للطاقة التى تحول المواد الاولى الى سطح اقتصادى وسوف تتحدد قيمة الاشياء بعدد ساعات العمل التى يقضيها العمال فى صنع هذه الاشياء • وعلى هذا الاساس قامت نظرية ريكرد وكارل ماركس • فى عالم الاقتصاد • ولكن العمل الانسانى وحده لا يكفى لتحديد القيم الاقتصادية بل لابد من مسألة العرض والطلب • فقد يجتمع فى صنع شئ واحد الالاف من العمال ويكون هذا الشئ غير مطلوب فيفقد قيمته • ولقد أكد كارل ماركس فى كتابه : رأس المال أنه اذا أردنا أن نقيس القيمة الواقعية للاشياء فيجب أن نعمل حسابا للطلب • ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن القيم الاقتصادية هى دالة جبرية للعمل والطلب ، وبعبارة أخرى أنها تتأثر بمتغيرات العمل والطلب ، والطلب معناه الرغبة فى الشراء • وكل رغبة تتغير من الافراد ، ومع الزمان والمكان • فكيف يمكن للاقتصاديين تجديد تعقدهم الرغبات بصورة رياضية وحسابية دقيقة ؟ يذهب علماء الاقتصاد الى

أن هناك قوانين ثابتة تربط عملية العرض بالطلب ، وهذه القوانين تشبه القوى الميكانيكية أو الآلية التي تؤثر في العالم • وقد تتجه هذه القوى في اتجاهات عكسية مثل ، الجاذبية الأرضية وأثرها على حركة الدفع والجذب في الأجسام • ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون العلاقات بينها رياضية دقيقة • نقول إذا زادت القوة الشرائية ارتفعت قيمة الأشياء • أما إذا زاد العرض على الطلب ، هبطت الأسعار وقلت قيمتها ، ومن الممكن في علاقة مطردة مع قوة الشراء والطلب وفي علاقة عكسية مع قوة البيع والعرض •

لكن لا شك أن هناك منفعة خاصة ومصلحة شخصية يسعى وراءها المشترون والباعة وهذه المصلحة هي التي يحاول علماء الاقتصاد معرفتها وتحديدتها • وهن الممكن أن تتمثل الأمور على النحو الآتي :

كل فرد من الأفراد يبحث عن أكبر قدر من الفائدة بأقل التكاليف ومعنى ذلك أن المصلحة الشخصية والمادية هي العامل المحرك والمؤثر في تحديد القيم الاقتصادية • وهذه المصالح لها تأثير مثل تأثير القوى الميكانيكية في العالم المادي •

ويذهب علماء الاقتصاد إلى القول بأن قانون العرض والطلب له ثبات وكلية القوانين الطبيعية • ويكفي أن تتوافر بعض الظروف المعينة لكي نلاحظ هذا القانون الطبيعي أو ذاك بصورة واضحة • ولكن هناك فريق آخر يؤكد على طبيعة المجتمعات التي تنطبق عليها القوانين الاقتصادية • فقانون العرض والطلب مثلا لا يصلح إلا في المجتمعات المتقدمة صناعيا ، ونظرية الأسواق الحرة لا توجد إلا في المجتمعات الغربية وحدها • وإذا

نظرنا الى المجتمع الهندي فائنا نلاحظ أنه ينقسم الى عدة طبقات مغلقة على ذاتها وتتعارض فيما بينها بحيث يستحيل تحديد قانون العرض والطلب ، فضلا عن ذلك ، فالقوانين الاقتصادية يجب أن ترتبط بالتشريع العام للدولة لتحديد العلاقات بين البائع والمشتري •

والحق أنه اذا كانت النظرية الاقتصادية القديمة قد قامت على أساس المصالح المادية الشخصية ، فان النظريات الاقتصادية الحديثة تحاول أن تخدم المصلحة الوطنية والقومية ، وتحول الاقتصاد الى اقتصاد قومي • وقد تتوسع النظريات الاقتصادية فتدعو الى الاقتصاد الدولي (مثل صندوق النقد الدولي) •

ان المصلحة القوية تعتبر مصلحة حيوية وجوهرية بالنسبة للمجتمع وهي ونهدها التي يمكن أن تنفذ المصالح المادية المشتركة بين الافراد مثلا توفير الخدمات للمواطنين يعد مصلحة قومية ويدخل في اطار الاقتصاد القومي •

وجدير بالذكر أن المدرسة الاقتصادية الحديثة ترى أن استقلال الاقتصاد القومي هو أساس الاستقلال السياسي للدول • ونظرا للتقدم الصناعي الكبير في العصور الحديثة ، فان المصالح القومية أصبحت تتداخل • ولم يعد اليوم من الممكن تحديد القيم الاقتصادية على أساس المصلحة الفردية أو حتى المصلحة القومية • بل لابد من تقدير العوامل الدولية في عالم الاقتصاد •

يذكر فاجنر في كتابه (أسس الاقتصاد السياسي) اننا يجب أن ندخل في اعتبارنا عوامل أخرى غير المصلحة المادية •

فهناك عوامل معنوية مثل حب العمل والترغيب فيه ، وشرف المهنة والتشجيع الادبي والمعنوي وهو يحذرنا من النظرة الضيقة والجامدة الى القيم الاقتصادية • فالانسان في نظره لا يمكن أن يتحول الى آلة حاسبة • ولا بد من افتراض عوامل انسانية وعاطفية وأخلاقية •

كانت المجتمعات الانسانية قديما تضع قيودا للحرية الانسانية وتفرض قائمة من الحرمات التي لا يستطيع الانسان أن يتحرر منها ومعنى ذلك أن الانسان الفرد لم يبدأ في التعبير عن رغباته ومصالحه الا في المجتمعات الحديثة • كما أن هذه المصالح قد توسع مفهومها أو معناها فلم تعد هي الخبز والمسكن ، انما أصبحت تشمل العلم والثقافة والسياحة • انها حقوق الانسان العامل في مقابل الخدمات التي يؤديها •

هكذا يتضح لنا أن القيم الاقتصادية لها مادة وصورة • مادتها هي الموارد الطبيعية ، وصورتها هي الاهداف التي يعمل من أجلها الانسان والغرض من الاقتصاد السياسي هو تحقيق هذه الاهداف بأقل التكاليف الممكنة وتنظيم الانتاج والاستهلاك على أساس فلسفة اقتصادية سليمة •

(ب) نظرية لافيل في القيم :

يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر (لافيل) في كتابه (مبحث القيم) (الجزء الثاني) : كما أننا نبدأ دراسة الانسان بدراسة الجسم فاننا نبدأ دراسة القيم بالقيم الاقتصادية وذلك لأنها تتصل مباشرة بحاجات الجسم • وقد تبدو هذه القيم صورا معكوسة للقيم الروحية ، ولكن هناك الارتباط وثيق بينهما • فالقيم الاقتصادية هي القيم التي تحافظ على الحياة •

ولا بقاء للحياة بدونها • ومن هنا فهي ترتبط بالقيم الانسانية • الاخرى •
فالانسان نفس وجسد ولا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الاخرى •

ولما كان الجسد وحياته شرط البقاء النفسى ، فان النفس يجب أن
تنظم حياة الجسد • ولما كان البشر يتنافسون على امتلاك واقتسام
خيرات الارض ، فان الاقتصاد السياسى ، هو الذى ينظم عملية توزيع
الثروات بين الناس • ويرى (لافيل) أنه لا ينبغى لنا أن نفصل القيم
الاقتصادية عن القيم الروحية والمعنوية ، لانها وسيلة لتحقيق الغايات
الاخلاقية والروحية • ولكن هناك اعتراض على ذلك ، وهو أن القيم
الانسانية تؤثر على عاطفة الانسان فتحدث اللذة أو الألم • ومع هذين
الاحساسين يظهر الشعور والوعى الانسانى • أما القيم الاقتصادية فهي
تعبر عن حاجات مادية صرفة ، ومصالح نفعية • نقول أن هذه الحاجات
تعبر عن رغبات انسانية ملحة ، واذا افترضنا عامل الحرية فى الاعلان
عنها ، فإننا نؤكد بالتالى دور الارادة الانسانية الحرة فى تقدير الاشياء
المادية •

ونستطيع تعريف القيم الاقتصادية على النحو الآتى :

- ١ — هى قيم تستخدمها الانسانية لاشباع رغباتها الاولى •
- ٢ — نعمل على انتاجها • وهى تخضع للنشاط الانسانى •
- ٣ — هى موضوع الملكية الشخصية ومن حق الانسان امتلاكها • وهى
متعة الحياة الدنيا (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) صدق الله العظيم •

تلك خاصة من أهم خواص القيم الاقتصادية التي لا نراها في القيم الأخرى ، فإذا كان الإنسان من حقه أن يمتلك القيم الاقتصادية ، فليس من حقه امتلاك القيم المعنوية والروحية • فقد امتلك بيتا أو قصرا ، ولكنى لا أستطيع أن أمتلك شخصا ولو كان رقيقا (عبدا) •

٤ — ان القيم الاقتصادية هي قيم تجارية تنتقل من شخص الى آخر ومن يد الى أخرى • وهو أمر لا يتحقق لسائر القيم الأخرى •
٥ — انها نفعية ولها فائدة عملية • ولقد أثر بعض الفلاسفة بهذه النفعية بحيث أنهم قد جعلوا منها غاية السلوك الانسانى •

مثال ذلك أصحاب المذهب النفعى والوضعيون ، والواقعيون من أمثال (بنتام) وجون ستيوارت ميل (وأوجيت كونت) أما سقراط فلقد جعل الخير هو النافع بالنسبة للطبيعة الانسانية ولكنه الذى يحقق كمال هذه الطبيعة والنافع في نظر قدماء الاغريق يجلب السعادة للإنسان •

٦ — ان القيم الاقتصادية في قيم مشروطة ، ووسائل لغايات أعلى هي القيم الانسانية (الاخلاقية) والروحية (الدينية) • فالتقدم الاقتصادي يساعد على تحرير الإنسان من الضغوط المادية ، ويدفع الى الارتقاء الثقافى والحضارى •

٧ — اذا كانت نظرية العرض والطلب هي أساس الاقتصاد الحر فان بعض النظريات الاقتصادية الحديثة تحاول أن تربط بين القيمة (والعائد) أو الربح والمكسب •

وخلاصة القول فان هناك نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم :

النظرية الاولى :

تفترض أن القيم الاقتصادية نوعية خاصة وطبيعية خاصة تجعلها عن
سائر القيم الاخرى •

النظرية الثانية :

وهى نظرية (لافيل) التى أشرنا اليه والتى تؤكد أن القيم كلها
يجب أن تكون من نوعية واحدة • والقيم الاقتصادية لها طبيعة القيم
الانسانية الاخرى ، ولا تختلف الا من حيث أنها وسائل لتحقيق القيم
الاخلاقية والروحية •

٥ - خصائص القيم

من الممكن أن نقول أن خصائص القيم هى خصائص نسبية ، لأنها
تتعلق بالانسان كائن نسبى تتغير رغباته وميوله وأحكامه وسلوكه بحسب
الزمان والمكان • وفى ضوء هذه النسبية نستطيع أن نحدد خصائص القيم
الانسانية على النحو الاتى :

١ - ذاتية القيمة :

عندما نتحدث عن ذاتية القيم ، فإننا نعنى أنها تتعلق بالطبيعة
بالطبيعة النفسية والسيكولوجية للانسان التى تشمل الرغبات والميول
والعواطف •

وهذه العوامل النفسية غير ثابتة ، وهى تتغير من اللحظة الى أخرى
ومن شخص الى آخر ويكفى أن نلاحظ أننا فى حياتنا اليومية نعطى للأشياء

قيمة اذا كانت تتفق مع رغباتنا ، فاذا ما شبعنا هذه الرغبة لم تعد الاشياء نفس القيمة • فاذا كنت أبحث في المكتبة عن كتاب معين هو موضوع وراستى واهتمامى ، فأنا أعطى لهذا الكتاب كل القيمة ولا أعطى فى ذلك الوقت أية قيمة للمكتب الأخرى • فاذا اطلعت عليه وانتهيت من البحث ، لم تعد له نفس القيمة • ان ميولنا الشخصية هي التي تجعل منا العلماء والشعراء والأطباء ... الخ • ويقول الفيلسوف الفرنسي (ريبو) فى كتابه (منطق العواطف) ، ان الموضوعات الخارجية تؤثر على عواطفنا بصورة مختلفة . طبقا لطبيعتنا وميولنا • مثلا اذا كان الغذاء فى نظر جميع الناس قيمة حيوية لا يمكن الاستغناء عنها فانه يبدو فى نظر الفقير الهندي غير ذى قيمة •

أن علماء النفس يرون أن القيم فى تناسب مع الرغبات ، وكلما ازدادت حدة الرغبة ، ازدادت القيمة •

٢ — نسبية القيم :

يؤكد بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال (دوبريل) فى كتابه تخطيط فلسفة القيم ، أن وجود القيم نسبي • فاذا زالت الاشياء وانعدم الأشخاص ، زالت القيم وانعدمت ، حتى عملية تفضيل بعض القيم على الأخرى لا معنى لها الا بالنسبة للأفراد ومن هنا كانت القيم وقتية وغير دائمة •

٣ — موضوعية القيم :

أيا كانت ذاتية القيم ونسبيتها ، فلا بد من وجود بعض القيم الموضوعية التي يجمع الناس عليها • فبعض الاعمال الفنية مثل لوحات

دافنشي ، وبعض القوانين العلمية مثل قانون الجاذبية وقوانين الحرارة والضغط والذرة ... الخ •

مثل هذه القيم تقول عنها انها موضوعية ، ولكنها في الوقت ذاته ، لا توجد الا بالنسبة للانسان • وقد نتساءل : كيف تتحقق موضوعية القيم على الرغم من ذاتيتها ؟ يقول الفيلسوف الفرنسي (لا لند) انه اذا لجأ الافراد الى تقييم الاشياء بواسطة العقل ، فانهم سوف يجمعون الرأي عليها • فالفعل هو أساس موضوعية الاحكام ، وهو أكثر ثباتا من الرغبات والاهواء • ولكن أيا كانت حقيقة هذه الموضوعية ، فهي ليست كلية ذلك لان العقل الانساني نفسه ليس جامدا ، ولكنه في تطور وتقدم مستمر ، كذلك فانفاق الرأي أو الاجماع لا يحدث الا بين الافراد الذين لهم نفس الدرجة من الثقافة والعلم والحضارة • كيف تتفق المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية • المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية ؟ ان القيم التي تعترف بها المجتمعات الشرقية قد لا تعترف بها المجتمعات الاوربية أو الاسيوية •

٤ - ثبات القيم :

يرى الفلاسفة القيم على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم أن القيم يجب أن تتصف بنوع من الصلابة والثبات ، ولا يمكن أن نصفها بأنها كالسحب التي تنقشع عند ظهور أول شعاع من الشمس • وسوف ينجم عن عدم ثبات القيم الاخلاقية مثلا ، أن يصبح سلوك الانسان معوجا أما اذا أردنا أن تنتظم حياتنا فلابد من تثبيت القيم • ونحن نلاحظ أن ثبات القيم

واستقرارها وصلابتها سوف يظل أمرا نسبيا ، سواء بالنسبة للانسان واضع القيم ، أو بالنسبة لسائر القيم الاخرى . فالقيم الاخلاقية والفنية والدينية ليست كلها ثابتة على نفس الجهد وبنفس القدر . فالقيم الفنية تكون أسرع في تطورها من القيم الاخلاقية التي يمكن أن تكون بدورها أقل ثباتا من القيم الدينية . كذلك فالتغير والنمو الحضاري والثقافي العلمي له أثره على كيفية هذا التطور .

وقد نتساءل : كيف يمكن أن تكون القيم نسبية وثابتة في نفس الوقت؟ والجواب هو أن هذا الثبات ليس مطلقا وهذه النسبية ليست فردية وجزئية فالمجتمع له دور عظيم في تثبيت القيم ، وأيضا في تطورها . لذلك فنحن لا نستطيع أن نقول عن القيم الانسانية انها ضرورية ومطلقة ، بمعنى أنها لها حقيقة خارج الزمان والمكان تفرض ذاتها على الانسانية كلها . ان القيم الانسانية ليست الا للمثل الافلاطونية موجود منذ الازل والى الابد ، ولكنها تخضع لسنة التغير والحركة والتطور . واذا كانت فكرة الحركة ترتبط بفكرة السكون ، كذلك فان نسبية القيم ترتبط بثباتها .

٥ - علو القيمة :

لدينا جميعا احساس بعلو القيمة وارتقاع وتسامي قيدها . ولا يستطيع أحد منا أن ينكر هذا الاحساس في نفسه . ونحن نواجه في فلسفة القيم تفسيريين لعلو القيمة : الاول هو تفسير تقويمى بحث والثانى تفسير اجتماعى .

(أ) التفسير التقويمي :

يعتقد الأستاذ بولان في كتابه عن (خلق القيم) أن الضمير الانساني حين يضع القيم ، انما يفترض فيها هذا العلو الذي لا يستطيع الانسان أن يحدثه أو ينفعه • فالضمير الانساني هو الصورة الخالصة للقيم العالية • وهذه القيم لا يمكن أن تتساوى أو تتعادل مع الاشياء الحسية • ومن هنا كان شعورنا الانساني يعلوها • ويعتقد الأستاذ جون أن الانسان الذي لا يشعر بعلو القيم ، هو انسان يمكن أن يعبت بها • فهذا العلو المتأصل في القيم هو الذي يفرض علينا احترامها وخضوعنا لها • ولعل هذا هو الفرق بين القيم والاحساسات مثل احساسنا بالاشكال والاصوات والالوان مثل هذه الاحساسات لا تفرض علينا أية قيم لانها لا تفرض علينا أى معنى للعلو الذاتى لهذه الاشياء • أما اذا اتخذت هذه الاشياء صفة العلو فانها تتحول الى قيم أو أشياء رمزية للقيم •

(ب) التفسير الاجتماعى :

وهناك تفسير آخر يقول به الاجتماعيون ، وهو أن علو القيم يكون ناشئاً عن صدرها الاجتماعى ، لان المجتمع يكون دائماً أعلى من الفرد • ويشعر الفرد بالالزام والضرورة تجاه القيم ، لان الضمير الجماعى أقوى من الضمير الفردى • والا كان الفرد هو الذى يحدد معنى الخير والشر ، لغير من هذه المعانى طبقاً لاهوائه ورغباته •

وهناك نوع ثالث من العلو يقول به بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين يؤكدون حقيقة القيم فى ذاتها • فالحق والخير والجمال هى قيم فى

ذاتها كما كان يقول أفلاطون • وأيا كانت الصور والاشكال المختلفة التى يمكن أن تتخذها القيم الفنية مثلا فورا هذه القيم دائما الجمال فى ذاته •

٦ — القيم المطلقة :

ان القيم الميتافيزيقية هى دائما أبدا قيما مطلقة •

فيجب أن يكون تقديرنا للخير بوصفه خيرا مطلقا ، والجمال بوصفه جمالا مطلقا وللحق بوصفه حقا مطلقا • والقيمة الميتافيزيقية العليا هى (الله) بوصفه هو الحق والمطلق والالنهائى والروح والموجود الاول • مثل هذه القيمة التى يفوق علوها جميع القيم الانسانية الاخرى ، تكون مستقلة استقلالا جذريا وتاما عن نسبية القيم الانسانية الاخرى • تكون مستقلة استقلالا جذريا وتاما عن نسبية القيم الاخرى • ويقول الفيلسوف الفرنسى المعاصر رنيه لوسين • اننا لا نستطيع أن ننكر هذه القيمة المطلقة • (انها عزاء الانسانية التى تشق طريق القيم بالالام وهى التى تساند الحق والعدالة عندما لا يجد الحق من يسانده والعدالة من يحميها ويدافع عنها • وهى تؤنس الشاعر فى وحداته ، وتجعل حياة الغنى فريسة للملل •••)

بمثل هذه الاقوال يؤكد (لوسين) دور القيمة المطلقة فى حياة الانسان بوصفها الحق والخير والجمال •

لذلك ، فالنفس الانسانية ترغب فى هذه القيمة من أجل ذاتها • واذا كان الانسان هو الذى يضع القيم ، فكيف يمكن أن يتمنى تحقيقها ؟ هذا الصانع الذى يصنع المنضدة والمقعد ، ماذا يتمنى بعد ذلك ؟ لا شئ بالتأكيد ، أما الانسان الذى يفعل الخير ويحب الجمال ويقدم الحق ، فانه يتمنى تحقيقها فى كل فعل وكل قول وكل نبضة قلب

ومن البديهي أن الانسان حين يرغب في تحقيق القيم المطلقة. انما يكون ذلك على نحو مجرد تماما من كل الاعتبارات الشخصية . اننا نبحث عن الحقيقة من أجل ذاتها ، وليس بمقدور أحد أن يغير من وجهها وكما يقول لوسين في كتابه (الحاجز القيمة) :

اننا نتقبل الحقيقة كما هي غير من زينة وبلا قناع يخفى عنا وجهها .
فالحقيقة المطلقة هي معيار ذاتها ، ويقول الميتافيزيقيون انها انعكاس للمطلق . وهذه المعيارية التي تتصف بها القيم المطلقة معناها أنها تتصف بنوع خاص من الموضوعية الضرورية التي تتجاوز كل موضوعية فسيية تفرضها الجماعات والمجتمعات . ويعبر الاستاذ (دافل) في كتابه عن (القيمة الاخلاقية) عن هذه المعيارية بقوله ان القيم ليست موجودة بالفعل ولكنها يجب أن تكون ، وبعبارة أخرى أنها الوجود الواجب وليست الوجود بالفعل .

كل ذلك يؤكد أن القيم يجب أن تكون مثالية أو مثالا عليها يجب أن يتحقق وجودها في الواقع الفعلي . وكل فعل ينبغي تحقيق القيم انما هو يحقق في الوقت ذاته بناء الإنسان وبناء العالم الذي نعيش فيه .

٧ - كثرة القيم ووحدتها :

يرجع تعدد القيم وكثرة تنوعها الى كثرة حاجات الطبيعة الانسانية ونحن نعتى بذلك أن وجود القيم الاقتصادية والاخلاقية والفنية والدينية الخ .

انما هو استجابة لحاجات هذه الطبيعة وميولها العاطفية والفنية والاجتماعية الخ .

ويذهب بعض علماء الاجتماع الى أن المجتمعات الاولى كانت تخطط القيم بعضها ببعض ، ولم يحدث التمييز بين الانواع والمختلفة للقيم الا مع تطور وتقدم هضم المجتمعات • فالدين كان يوحد ويسود جميع القيم الاخرى • ولقد كان الكهنة المصريون مثلاً هم الذين يهتمون بالعلوم والفنون بجانب رعايتهم للشئون الدينية • وقد يرجع السبب أيضاً في تنوير القيم الى تقسيم العمل الاجتماعى • وفي المجتمعات المتقدمة تكثر المؤسسات والوظائف والمهن التى ترتبط بقيم جديدة •

لكن على الرغم من تنوع القيم وكثرتها ، فان هناك انسجاماً بينها وقد ينشأ صراعات وخلافات بين القيم من حيث مادتها • أما من حيث صورتها فإنه من الممكن أن يحدث انسجاماً بينها • فالقيم الجمالية والفنية يمكن أن ترتبط بالقيم العلمية أو الاخلاقية أو الدينية وليس هناك ما يمنع أن تتحد القيم العلمية مع القيم الاخلاقية •

وقد كانت حياة بعض العلماء مثل (بستور) الفرنسى مثلاً للتضحية ونكران الذات • وكذلك كانت حياة بعض كبار الفنانين فى العالم مثل بيتهوفن وميكل انجلو •

ويرى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين أن اتحاد القيم إنما يرجع الى أن لها مصدراً واحداً هو القيمة المطلقة • التى تفيض وتنشع بكل القيم الاخرى • انها النبع الخالص والمصدر اللانهائى لجميع القيم • ولا معنى للخير والحق والجمال ، ان لم تكن هذه القيم من الله ذاته وسبحانه ولذلك كانت هذه القيم هى ملهمة الانسانية كلها •

يقول الاستاذ (جارودى) فى كتابه : (السلوك الانسانى والقيم المثالية) ، ان الجمال لا يمكن أن يكون غريباً عن الحقيقة والخير فهو الذى يفرض على الحقيقة البساطة والانسجام العقلى ، كما أنه يحول معانى الخير الى حرية بدلاً من الالتزام •

وعلى فرض أن هناك ثمة تناقض يمكن أن ينشأ بين القيم ، فإنه تناقض عارض والواجب هو الذى يرفع هذا التناقض ، ويصل القيم بعضها ببعض فمثلاً ، هل يمكن أن يكون الفن مستقلاً عن الاخلاق ؟ وهل يمكن أن تتعارض الحقيقة العلمية مع الدين ؟ يرى لوسين أن الحقيقة نور ينير العقل والروح ، والجمال الهام للنفس والخير هداية للقلب •

لذلك فلا تناقض بين هذه القيم الاصلية • أما القيم الفرعية ، فإن الواجب الانسانى هو الذى يحتم علينا أن لا نفرق بينهما • وقد يعتقد البعض أن عمل الخير فى بعض الاحيان قد يقتضى منا الكذب ، أو أن الفن لا يلتزم بالاخلاق • وقد تبدو لنا الحقائق العلمية نافية وناكرة للدين • ولكن مثل هذه الآراء لا تعبر عن حقيقة القيم التى يمكن أن يوحد الواجب بينها • فمن الواجب على كل انسان أن يوحد بين القيم المختلفة ، فكلها طرق تؤدى الى غاية واحدة هى القيمة المطلقة أو الله •

هذه هى آراء المثاليين من الفلاسفة • وهم ينظرون الى القيم من جانبها المثالى ، أما اذا أنزلنا هذه القيم الى أرض الانسان ، فإنها عندئذ تختلط بالتجربة المكانية والزمانية ، أى أنها تتعين فى الزمان والمكان ، فتفقد

الكثير من هذه المثالية • وقد تتساءل في أى مكان وأى زمان ، يمكن لنا أن
نضع قيما مثل الحق والخير والجمال ؟ ان القيم في الحقيقة تجاوز حدود
كل زمان وكل مكان • ومن الخطأ أن نقول أن الخير موجود في هذا الموقع
الجغرافى وفي هذه الساعة من هذا اليوم من ذاك العام • القيم مراكز مشعة
في النفس وهى تنشر نورها في كل من يحاول أن يحققها في هذا العالم •

منطق القيم

عندما أقول : هذا الطالب مجد ، أو هذه الوردة جميلة ، والذهب أثمن من الحديد ، انما أنا أطلق أحكاما للقيمة • وهذه الاحكام هي مثل سائر الاحكام المنطقية الاخرى قد تكون مثبتة أو منفية ، أى موجبة أو سالبة ، كلية أو جزئية ، شرطية متصلة أو منفصلة • • • البخ • كذلك فان احكام القيمة يمكن أن تقوم على براهين عقلية أو تجريبية ، وذلك اما عن طريق الاستقراء أو الاستنباط القياسى • ومن الممكن أن نقول أن هذه الاحكام تشبه في صورتها وشكلها احكام المنطق • وعندما أستخدم هذه التصورات مثل جميل وقبيح ، المدح والذم ، الاحترام والازدراء فانها تأتى عادة كمحمولات في الاحكام • وهناك فرق بين احكام القيمة واحكام الوجود • فعندما أقول : الله موجود فأننا أعبر عن الواقع أو جوهر الالهية • كذلك اذا قلت : المعلم موجود ، أو الطلبة حاضرون فهذه كلها احكام تتعلق بالوجود • وجدير بالذكر أن هذا الوجود يعبر عنه في اللغات الاجنبية بأداة الوصل أو بفعل الكينونة •

وهناك احكام تتعلق بالعلاقات بين الاشياء مثل أكبر من وأصغر من ، أعلى وأسفل ، على اليمين وعلى اليسار ، قبل وبعد ، الاول والثانى والثالث ، شبيه ومختلف ، أفضل وأسوأ ، مساو ومخالف • • • البخ من سائر هذه العلاقات • واذا كانت احكام الوجود تؤكد أو تنفى وجود الموضوع ، فان الاحكام الخاصة بالعلاقات تتعلق بمادة الموضوع • ومن الممكن أن نقول

أن أحكامنا تنقسم الى قسمين :

- ١ — أحكام الوجود • ٢ — أحكام القيمة •

أحكام القيمة :

عندما أقول هذا جميل وذلك قبيح ، فأنا أصدر هنا حكما موجبا أو
مثبتا ، فأوصف هذا الموضوع أو ذاك بالجمال أو بالقبح • أما اذا قلت :
هذا العمل أفضل وذلك أسوأ • فأنا أصدر هنا حكما مقارنا بين عملين
مختلفين • وبتحليل هذا الحكم يمكن أن نكتشف أنه يتألف من حكمين لا من
حكم واحد • اذ أننى أريد أن أقول فى الحقيقة هذا العمل جيد وذلك جيد ،
ولكن أحدهما أفضل من الآخر ، أو هذا العمل سىء وذلك سىء أيضا ولكن
أحدهما أسوأ من الآخر •

ومن الممكن أن نصنف أحكام القيمة على النحو الاتى :

- ١ — منها ما يتعلق بالغايات والاهداف •

- ٢ — منها ما يتعلق بالوسائل التى تحقق هذه الغايات •

ويرى (جوبلوه) فى كتابه : منطق أحكام القيمة : ان موضوع علم
القيم (الاكسيولوجيا) هو التمييز بين الغايات المختلفة للنشاط الانسانى
أى التمييز بين الغايات النهائية أو القيم فى ذاتها والغايات الثانوية التى
تستمد قيمتها من الغايات الاولى • ومن الممكن أن نقول أن المسحة هى
قيمة فى ذاتها لأنها تدل على كمال الجسم البنائى والوظيفى ، التشريحى
والعضوى (الفسيولوجى) • ومن الممكن أيضا أن نعتبرها وسيلة من أجل
تحقيق العمل وأداة للملوك والنشاط من أجل انجاز مهام الحياة • كذلك

يمكن اعتبار الصحة وسيلة للسعادة • أما السعادة فهي في نظر البعض غاية في ذاتها أو قيمة في ذاتها •

وهم يجعلونها الخير ذاته • أما في نظر (كانط) فهي مجرد وسيلة لتحقيق الواجب •

ومن الممكن أن نتخذ الغايات أو تتناظر وتتعارض • فمثلاً الصحة والسعادة يمكن أن تكون الواحدة وسيلة للآخرى ومن الممكن أيضاً أن يكون تحقيق الواحدة منها على حساب التضحية بالآخرى •

وأحكام القيمة يمكن أن تكون أحكاماً كلية أو أحكاماً جزئية • فأقول هذا خير بالنسبة لى ، أو بالنسبة لنا ، أو بالنسبة للناس جميعاً • فالصحة خير بالنسبة الى كل كائن حي • والعدالة والحرية خير بالنسبة لكل الجماعات الانسانية • وإذا تأملنا في تاريخ الفكر الانساني لوجدنا أن هناك أيضاً الخير في ذاته وهو خير بالضرورة ، حتى وإن كانت الناس لا تعترف به • مثال ذلك فكرة الخير الاسمي عند أفلاطون ، وفكرة الكمال عند ديكارت •

وهناك تصنيفاً للقيم الطبيعية قد أجمع الناس عليه ، وبما لا شك فيه هناك تفضيل للانسان على الحيوان وللحياة العقلية على حياة الجسد • ونستطيع أن نوجز هذا التصنيف الاول للقيم على النحو الآتي :

- ١ — قيم في ذاتها : (الخير عند أفلاطون والكمال عند ديكارت) •
- ٢ — القيم الغاية : (بالنسبة للأفراد ولكل كائن طبيعي) •

٣ — القيم الوسائل :

وطبعا لهذا التقسيم نستطيع أن نحكم على الاشياء بأنها قيم في ذاتها اذا لم تكن وسيلة لتحقيق غاية أخرى • كذلك نستطيع أن نحكم على شيء ما أنه كامل اذا كان خيرا لذاته دون أن نقصد بذلك الكمال المطلق • ان هذا الكمال الذى نتكلم عنه ، هو كمال نسبى بالنسبة للغايات الانسانية •

منطق القيم ثلاث أنواع :

ان القيم في ذاتها هي موضوع دراسة الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة • أما سائر القيم الانسانية الاخرى فهي موضوع دراسة كل فلسفة القيم • الميتافيزيقا التى تحكم على الموجود الاول بأنه الكامل وأنه عقل محض واردة خالصة وخير بحث هي ميتافيزيقا للقيم ونستطيع أن نقول عنها أن أحكامها تخضع لمنطق القيمة •

بصفة عامة فاننا نجد في منطق القيم ثلاثة أنواع من الاحكام :

١ — أحكام تقديرية : نحكم بها على الموضوعات التى لها قيمة في

ذاتها ولذاتها •

٢ — أحكام تفضيلية : نفضل بها غاية على غاية أخرى ، أو وسيلة

على وسيلة أخرى •

٣ — أحكام مقارنة : تتعلق بالمقارنة بين الوسائل العملية •

١ — الخير والكمال الخالص (القيمة في ذاتها) :

لقد أدخل أفلاطون في الفلسفة تصور الخير في ذاته ، أو الخير المطلق

واللامشروط • هذا الخير هو ماهية خالصة وهو القيمة (بألف لام التعريف)

التي تصدر عنها سائر القيم الاخرى • هذا الخير اسمى هو في الوقت ذاته خير بالنسبة لجميع الموجودات الاخرى • وهو الخير الكلى الذى يحتوى فى ذاته على جميع الماهيات الاخرى (مثال المثل) وجدير بالذكر أن أفلاطون لم يدرك أن الخير فى ذاته الاكبر قداسة وتأليها هو الله سبحانه • ولعل السبب فى ذلك يرجع الى أن أفلاطون كان مثل سائر اليونانيين يؤمن بتعدد الالهة ولا يعرف معنى الخلق والخالق كما تفرضه عقيدة التوحيد •

ديكارت :

أما ديكارت فانه يؤمن بفكرة الكمال وبالوجود الجوهرى للكمال فالكامل يستلزم بالضرورة وجوده ، ومن التناقض أن يكون الكامل غير موجود كذلك فالخير عند أفلاطون يفوق الوجود جمالا وقدرة • لكن اذا كان الخير عند أفلاطون هو تصور (كفى) ، بمعنى أنه اسمى ما يمكن أن يتصف به الموجود ، فان الكمال عند ديكارت هو فى الوقت ذاته تصور (كفى) يعبر عن القدرة الملائهائية على الخالق • فالكمال هنا يشمل الكيف والكم معا باعتبار أن الخالق هو الاصل فى جميع الموجودات التى يمكن أن توجد فى الواقع •

ومن أجل ذلك فان أفلاطون هو أول من وضع أصول فلسفة للقيم يمكن أن تصدر أحكاما للقيمة بجانب أحكام الواقع • وكل فلسفة يمكن أن تفترض أن الخير يتساوى مع الوجود هى فلسفة تحيل أحكام القيمة الى أحكام الواقع • مثال ذلك فلسفة ديكارت التى تجعل الكامل هو الوجود الحقيقى •

ان الخير في نظر أفلاطون هو علة وجود الاشياء ومبدأ معقوليتها
وكل تفسير للموجودات انما يرجع الى الكشف عن الخير فيها ، وهذا الخير
في الحقيقة هو الذي يبرر وجودها •

ويقول (جويلوه) ان العلم عند أفلاطون يتألف من أحكام للقيمة •
وبمعنى ذلك أن كل ما هو موجود انما يكون موجودا من أجل الخير • وهذا
الاستدلال العقلي يقوم في علوم الطبيعة — عند أفلاطون — مقام مبدأ
العلية في العلوم الحديثة • وكل موجود لا يحقق خيرا يكون أقرب الى
اللاموجود والعدم • أما العلية الظاهرة في العالم التجريبي فهي تخفى
وراءها ثمة ضرورة منطقية لا نستطيع أن نكتشفها دائما • وهو يعتقد أن
وراء العلة الطبيعية علا ميتافيزيقية • واذا تابعنا الجدل الافلاطوني
لوجدنا أنه يسير وفقا لضرورة منطقية • وهو لا ينتقل من سؤال الى سؤال
آخر الا بغرض الوصول الى الاقناع الشخصي • وكل اجابة خاطئة يمكن
اكتشافها لانها تحتوى في ذاتها على تناقض منطقي •

ان تصور أفلاطون للخير في ذاته ولذاته هو تصور للخير الذي هو
ليس خيرا لشخص معين أو لطبيعة معينة ، ولكنه الخير بالنسبة لجميع
الموجودات الممكنة ، ومصدر جميع الخيرات • ونحن نتساءل : هل مثل هذا
التصور موجود حقيقة ؟ وكيف يمكن لنا أن نتصور هذا الخير المطلق الذي
هو ليس خيرا لاحد ؟ وعلى فرض أن هذا التصور موجود أو ممكن ، فما
هي الفائدة التي نجنيها منه ؟ يرى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين أن هذا
التصور ضروري لانه أساس كل دراسة للالهيات ، ولا شك أن الخير في
ذاته والموجود الكامل يدركان كمالهما ، ومن هذا الخير تكون الخيرات

كلها ، ومن هذا الكمال ، يكون خالق الموجودات كلها • لذلك فمثله هذه التصورات ليست مستحيلة في ذاتها ، والخير اللانهائي والكمال اللانهائي ليسا من النصورات المتناقضة في ذاتها ومن حقنا أن نرفض منطقاً ، ككل تصور لا معقول أو متناقض في ذاته ولكن ليس من حقنا أن نرفض مثل هذا التصور للخير أو للكمال •

وقد نجد بعض الصعوبة في فهم هذا التصور ، وقد يجعله البعض صرا من الاسرار التي لا نستطيع الافصاح عنه • ومع ذلك ، فكل التصورات النسبية تفترض بالدرجة القصوى أو بالحد الاقصى تصور مطلق • تؤكد نقص أو تحديد هو نقص في الكمال ، ومهما أضفنا النقص الى النقص فأننا بالتاكيد لن نصل الى الكمال • لذلك فتصور الكمال في ذاته هو تصور ايجابي •

وقد يعترض البعض على هذا التصور بقوله أن فكرة القيمة في ذاتها هي فكرة فارغة من كل معنى ، وهي شبه تصور لا مضمون له • فنحن نقول عن شيء أنه خير إذا وجدنا الخير في امتلاك هذا الشيء • فكيف نصف بالخير ما لا نستطيع أن نملكه • فالعدالة خير بالنسبة للأفراد ، ولا معنى لها بالنسبة للنبات أو الحيوان • والخير الكلي مثل العدالة التي تنتشرها جميع المجتمعات ليست في الحقيقة خيراً في ذاتها ولكن بالنسبة للأفراد • أما التصورات الخالصة مثل اللانهائي المطلق ، الكمال ، الخير الاسمي ، فهي تتألف من عناصر مجردة ، وكل ما يمكن أن نستخلصه منها هو تصور أو فكرة • يقول (جوبلوه) أننا نعتقد أن فكرة الكمال تتضمن في ذاتها فكرة الوجود ، ولا نستطيع أن نستدل على الوجود الحقيقي من مجرد فكرة

وهذا في الحقيقة ما كان يعنيه (كانط) ، حين قال أن مثل هذه الافكار يمكن اثباتها أو نفيها بأدلة عقلية مختلفة • فمتناقضات العقل مثل العالم متناه أو لا متناه ، النفس الانسانية خالدة أو غير خالدة ، العالم تحكمه الضرورة والحتمية ، أو الحرية واللاحتمية ... الخ كلها تشهد بأن مثل هذه الافكار هي مجرد أفكار منظمة للعقل ، ولا تعبر عن موجودات واقعة •

وجميع الاحكام التي يمكن أن تصدرها في هذا المجال هي أحكام ممكنة ، بمعنى أنه من الصحيح أنها تنطبق على هذه الموجودات اذا ما كانت موجودة • ولما كان الانسان يميل بفطرته الى وضع هذه الافكار ، فهي تبدو في نظر العقل الانساني (غير مستحيلة) ومن أجل ذلك كان العقل يجتهد دائما في وضع أسماء لها وصفات وتعريفات لها • ولقد أكد الفيلسوف الالماني (ليبنتز) « أننا اذا أردنا أن تكون احكامنا عن الكائن المطلق والموجود الكامل والخير الاسمي والالانهائي أحكاما صحيحة ، فلا بد وأن يسبق الاحكام الاسمي والالانهائي أحكاما صحيحة ، فلا بد وأن يسبق هذه الاحكام برهاننا واثباتنا لهذا الوجود • ولقد كان برهان ليبنتز على النحو الآتي :

اذا كانت فكرة الكامل ممكنة فانه يكون موجودا • وقبل أن نستخدم هذا التصور في أي استدلال عقلي ، فاننا يجب أن نؤكد ونثبت أن هذا التصور موجود •

وبتحليل تصور (الكامل) وغيره من التصورات مرادفة فانه يتضح لنا ، أنها تتألف من عناصر ومقومات ايجابية تستبعد النفي والنقص

والحرمان أى تكون خالصة من كل العناصر السالبة التى تتنافى مع الكمال والخير •

من أجل ذلك ، كانت جميع الاحكام التى تطلقها فى هذا المجال أحكاما توكيدية ، لا يقع أى تناقض بينها ، لان التناقض لا يقوم الا بين الاثبات والنفى •

ونستطيع أن نضرب مثلا على ذلك : الدائرة ، المربع ، تصوران ايجابيان • فاذا قلت هذا السطح مستدير ، وهذا السطح مربع كان لا تناقض بين هذين القولين أو الحكمين • أما اذا قلت هذا السطح مربع ومستدير ، فانى أقع هنا فى تناقض ، لان السطح المستدير خطوطه منحنية ، والسطح المربع خطوطه مستقيمة • ونحن حين نعرف الخط المستقيم ، فأننا نقول عنه أنه غير منحنى ، والعكس صحيح • اذا يستحيل علينا أن نصف الشئ بمحمولين متناقضين فى نفس الوقت • ويقول (جوبلوه) أن الدليل الانطولوجى الذى يستخلص الوجود من ماهية الموجود الكامل لا يصلح أساسا لاحكام القيمة • ومثال المثل الافلاطونى (الخير) لا ينير شيئا • فهذه التصورات يجب اثبات وجودها أولا لكى يتأكد لنا على أى نحو يستلزم وجود الكائن الكامل ماهيته ، وكيف يكون الخير موجودا لذاته وفى ذاته • ومن الافضل لنا أن نحكم على الخير الكلى المشترك بيننا جميعا ، وعلى الوجود الكلى الذى نشارك فيه وننتمى اليه •

٢ — مراتب الموجودات ودرجات الكمال

عندما نقول أن هناك الحيوانات العليا والادنى ، وأن الانسان هو أعلى من الحيوان ، والحيوان أعلى من النبات ، فأننا لا نعنى بذلك أن

بعض الكائنات تكون أكثر نفعا من الكائنات الاخرى • فاذا كان الحصان و'بقرة والكلب أكثر نفعا للانسان فذلك نظرا لطبيعتها الممتازة • وهناك فرق بين امتياز هذه الطبيعة ومدى نفعها ، فالاختلاف بين الطبائع أمر واضح لا جدال فيه ، ومن الممكن أن نضع تصنيفا لمراتب الموجودات من حيث هي موجودة في ذاتها ولذاتها •

وكما نصف الموجودات ، نستطيع أن نصف أيضا جهات الوجود • فذكاء الانسان أعلى من غريزة الحيوان ومن آلية الجماد • والاشياء الطبيعية أفضل من الصناعية • وهذا التفضيل مستقل عن النفعية التي يمكن أن تعود علينا •

ومن الممكن أن يعتقد البعض أن كمال الطبيعة هو قيمة جمالية أو فنية • وقد تنضاف النفعية الى الجمال كصفة مستقلة عنها • بل أن من علماء الجمال من يعتقد أن الجمال يتنافى مع النفعية وأن الاشياء الجميلة لا تكون نافعة • لكن أحيانا يكون العمل الفنى الجميل محققا للفائدة العملية الموجودة • وبناء على ذلك ، سوف يكون تصنيفنا للاشياء على أساس كمالها الفنى أو جمالها • فالجمال هو أساس تفوق الموجودات وهو مجرد عن كل نفعية • وكل القيم في ذاتها ولذاتها انما هي قيم الجمال •

وجدير بالذكر ، أن هذه النظرة الجمالية الى الوجود قد تغيرت وأصبح الجميل جميلا بالنسبة لمن يشهد على هذا الجمال والاشياء الجميلة هي التي تجلب السرور الى النفس والفرحة الى القلب • لذلك يجب أن يكون تصنيفنا للموجودات طبقا لكمال الطبيعة لا طبقا للمنفعة أو للجمال وهذا الكمال الطبيعي يدل على عدد أكبر من امكانيات الوجود •

فالكائن الاكمل يمتاز بطبيعة غنية بالاستعداد والقدرات • والانسان يمتاز عن الحيوان بقامته المستقيمة التى تساعده على استخدام اليدين فى أغراض أخرى غير السير عليها مثل الفقرات • ومنذ قديم الزمن قال انكساغوراس أن 'الانسان يفكر لان له يدان • وفى نظر الفيلسوف الفرنسى (هنرى برجسون) يساعد العمل اليدوى على نمو الذكاء • والانسان العاقل مشتق من الانسان الصانع والحق أن هناك صلة وثيقة بين الايدى والذكاء ، والنطق • ولقد عرف العرب أن القوة النطقية هى دليل على القوة العقلية ، والانسان الناطق هو الانسان العاقل • أما الحيوانات غير الناطقة ، فهى العجاوات غير العقالة • والانسان يفكر لانه يتكلم ، ويتكلم لانه يفكر • ولقد ساعدت قدرة الانسان على الكلام فى تحديد معانى الاشياء التى تشير اليها هذه الكلمات ، ونمت بفضلها قوة الانسان على التفكير النظرى •

ولكن هذه الافضلية أو هذا الامتياز لا يمكن أن نضعه فى خط مستقيم تبعا للتنوع الكيفى للاشياء • فنحن لا نتصور الكائنات كلها وكأنها تسير فى طريق واحد بحيث يتقدم بعضها البعض الآخر • فمثل هذا التصنيف يشبه التقسيم السياسى للأفراد والاحزاب الى تقدمى ومحافظ ويسارى ويمينى • ولكننا نعتقد أن أى كائن يمكن أن يعد فى الوقت ذاته أعلى وأدنى من كائن آخر • فهذا الحيوان قد يمتاز بحاسة الشم (الكلب) وذاك يمتاز بقوته (الثور) أو بسرعته (الحصان) أو بخفته (القطه) • والعصفور يطير والاسماك تعوم فى الاعماق والانسان لا يقدر على هذا أو ذاك الا بالوسائل الصناعية •

اننا نعتقد أنه من الخطأ أن نقارن بين هذه الكائنات المختلفة من حيث طبيعتها النوعية ، لان هذه الطبيعة تتألف من عدة عناصر مركبة ومن الصواب أن نقارن بين العناصر والقدرات المتفرقة لنكشف عن درجة كمالها • من أجل ذلك نستطيع أن نقول أن لغة الانسان أرقى من صريح الحيوان • وأن التفكير العقلي والمنطقي أسمى من التفكير البدائي ، ومن المعرفة الدارجة • لذلك فان أحكام القيمة يجب أن تكون لدرجات الكمال بين الكائنات ولا يمكن أن تكون خاصة بمراتب الموجودات •

٣ - الوسائل والغايات

نحن نقول عن شيء ما أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، اذا ثبت أن الثانى هو السبب في وجود الاول • والوسيلة هي على فاعلة والغاية أثرها والغائبة تفترض النظام الحتمى للوجود ، بمعنى أنه يجب أن يكون هناك نظام حتمى يجعل نفس الوسائل تؤدي الى نفس النتائج أو الغايات • والنظام الكونى يخضع لقوانين وعلل ثابتة ومثال ذلك ، حركة الارض والافلاك التى تخرج عن كل تأثير للارادة الانسانية • ولكن معرفة الانسان بهذه القوانين تساعد على العمل • ومن هنا فان العلل قد تبدو في بعض الحالات ووسائل لتحقيق غايات أخرى • وهذه الغايات بدورها تكون عللا لحالات أو أشياء أخرى • وما نسميه بداية يكون في الحقيقة نتيجة لعلة أخرى • ولكن هناك صلة خاصة تجمع بين بداية معينة وغاية أو نهاية محددة •

ويجب أن نميز بين نوعين من الغايات : الغاية الارادية أو القصدية والغاية الطبيعية التى لا دخل للارادة الانسانية فيها ولكى تتجه الارادة

الانسانية الى تحقيق عمل معين ، فانه يجب أن تحتم أولا على قيمة هذا العمل • أن توجه الانسان نحو غاية معينة أو الاتجاه القصدى نحو هذه الغاية ، انما يكون بدافع من الارادة ويذكر (جوبلوه) أن هناك عدة عوامل تؤثر على الارادة طبقا لقانون معين منها أولا الاحساس بالحاجة الى تحقيق هذه الغاية وثانيا أن نحكم بفائدة وقيمة هذه الغاية ، ثم نحدد الوسائل التى تتحقق بها هذه الغاية •

ان الكائنات الحية وحدها هى التى تخضع لقانون الغائبة ، ولكن الانسان وحده هو الذى يعرف معنى الغائية القصدية ، أى معنى العزم والاصرار والجهد • فهذا الفلاح الذى يبدو البذور فى الارض لا يتوقف عن العمل حتى يجنى الثمار • وهذا العامل يبذل الجهد فى المصنع لكى تنتج الآلات • ومعنى ذلك أن الارادة الانسانية هى التى توجه العلة نحو غاية أو هدف معين • وقد يعترض البعض على فكرة العلية بزعمهم أن القانون العلمى لا يدع مجالا لهذه الفكرة فى العلوم الحديثة • ولكننا نريد أن نؤكد أن فكرة العلية ما زالت قائمة بالرغم من اعتراض بيكون عليها • فالقانون العلمى يحدد النظام الكلى للأشياء ، ولكن كيف ننقل من هذا القانون الى الأشياء ذاتها بدون افتراض للعلية ، واذا كان الحديد يتمدد بالحرارة ، فلا بد من أن افتراض أن الحرارة هى علة تمدد هذه القطعة من الحديد التى أجرى عليها التجربة الآن • ويجب أن نشير هنا الى أهمية الجانب العلمى والفنى والتكنولوجى فى تقييم الغايات والوسائل فالحقائق النظرية المجردة لا قيمة لها بدون الجانب التطبيقى لها • فما قيمة القانون العلمى اذا كان

لا تطبيق علمى له • ان علوم الطب والطبيعة والكيمياء وحتى الرياضة الحديثة لا تتقدم الا بفضل الجانب العلمى • وعلى فرض أن هناك علومًا نظرية بحتة يكون هدفها هو البحث عن الحقيقة ، فان اثبات هذه الحقيقة يعتبر الجانب الاستدلالى والبرهانى الهام فى هذه العلوم • ويظن بعض الفلاسفة من النفعيين والبرجماتيين أن مثل هذه العلوم النظرية البحتة هى مجرد وسائل قد تحولت الى غايات تمامًا كما يتحول جمع الذهب عند البخيل الى غاية ، ان التاريخ الحضارى للانسانية يؤكد لنا أن هناك شعوبًا لا تعنى الا بالجانب العلمى والتطبيقات من العلوم ، بينما هناك شعوب أخرى تميل الى العقلانية المجردة • حتى الاتجاهات الوضعية تختلف فى أهدافها بين الانجليز والفرنسيين • فوضعية (أوجست كنت) فى فرنسا تهدف الى ارساء قواعد جديدة للمجتمع الانسانى مبنية وضعية الانجليز تهدف الى جعل الكلمات تنطبق على الأشياء والاسماء على المسميات • والعلوم غير التطبيقية هى فى نظر أولئك وهؤلاء نوع من الترف العقلى الذى لا يفيد الانسانية بشئ وكأننا نعود هنا مرة أخرى الى السؤال الذى كان يرحده سقراط دائماً وهو : هل النافع هو الخير ، أو هل الخير هو النافع ؟ وما هو الفرق بين النافع وغير النافع ؟ ان الاحساس الفنى يمكن أن يعتبر فى حد ذاته غاية مجردة عن كل نفعية ولكن ، أليست السعادة فى تأمل الجمال أو فى عمل الخير هى غاية نافعة ؟ لقد ظن بنتام أن الخير الذى يحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة للانسانية ، يحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة لكل فرد من أفرادها • ولكننا نعتقد أن اللذة أو السعادة لا يمكن أن تكون هى الغاية الوحيدة التى يسعى الانسان الى تحقيقها • فهناك

غايات أخرى مثل الحقيقة والعدالة والفضيلة ويجب أن تُلغى الوهم الذي يدفعنا الى الاعتقاد بأن الانسان يسعى في حياته الى غاية واحدة ليس إلا . كما أن هناك من الخيرات التي تبدو لنا كغاية في وقت من الاوقات ثم تتحول الى وسائل ، فالمال مثلا هو وسيلة طيبة لتحقيق بعض الغايات وليس غاية في ذاته . وهو وسيلة للاتفاق ، والمسال الذي لا ينفق يكون مثل قطعة من الحجر لا نستطيع أن نحركها من مكانها . والادخار بمعناه أن نؤجل الاتفاق من أجل حاجات قد تستجد في المستقبل . أما البخل فهو حالة مرضية تجعل من الوسيلة غاية . وقد تحدث هذه الحالة المرضية بالنسبة للمواطن الانسانية مثل الصداقة والحب فيتحول الشخص نفسه الى غاية بغض النظر عن مدى نفعية أو عدم نفعية هذه العلاقة . ان الصديق هو الذي يؤدي الخدمات والمحبة يضحي من أجل من يحب . ولكن قد تكون الصداقة بين شخصين لا يؤديان خدمة ، وقد يكون الغرض من الحب الانانية لا التضحية ، وفي مثل هذه الحالات تخطيء في الاحكام .

ان فكرة الغاية ترتبط بالضرورة بفكرة الوسيلة ، فلا مجال للغايات بدون الوسائل ، ولا معنى للوسيلة بدون الغاية . ومن الممكن أن نصدر أحكاما للقيمة على هذا النحو :

١- اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن المناسب أن أجد إلى هذه الوسيلة .

٢- اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن الممكن أن أجد إلى هذه الوسيلة .

٣ — اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن الواجب أن ألجأ الى هدف

الوسيلة •

ومن الغايات ما يتحول الى وسائل ومنها ما يظل غاية مثل الحياة والصحة واللذة والسعادة والحقيقة والجمال والعدالة • فالحياة غاية حتى وان كانت تقتصر الى السعادة والاهل • والعلم غاية حتى وان كان لا يحقق لنا نفعا ماديا خاصا • والجمال غاية حتى وان كان ليس نافعا •

ان مهمة العقل هي التميز بين الغايات والوسائل بغض النظر عن المنفعة الشخصية (المذهب النفعى) أو عن النجاح العملى (المذهب البرجماتى) • وعلى سبيل المثال نستطيع أن نقول أن العدالة تطابق الانسانية العاقلة • وهذه العبارة : كن عادلا لانك كائن عاقل يمكن تفسيرها على النحو الاتى :

لأنك كائن عاقل ، فالعدالة تعبر عن حاجة انسانية بالنسبة لك وسوف تجد السعادة فى تحقيق العدالة وأسى فى تحقيق الظام • فكن عادلا لكي تحقق سعادتك • ومن الممكن أن نقول أيضا كن عادلا لان العدالة غاية انسانية مثل السعادة • ومعنى ذلك أنه لا يشترط لتحقيق العدالة أن تكون وسيلة لتحقيق السعادة ، لأنها غاية فى ذاتها مثل السعادة • والسعادة غاية عامة للانسانية كلها ، وهى حقيقة فى الواقع • أما سائر رغباتنا فليست بالضرورة أحكاما عامة وكلية • ولكن اذا نظرنا الى الطبيعة الانسانية لوجدنا أن اللذة غاية بالنسبة للحواس ، والحقيقة غاية بالنسبة للعقل والخير غاية بالنسبة للارادة • وطبقا لهذه الغايات يكون الحكم على

الوسائل • ونستطيع أن نصنف أحكام القيمة على النحو الآتى :

١ — أحكام تجريبية مثل :

اللذة خير والالام شر ، وهذه الاحكام تسجل ما نعيشه فى التجربة لاننا لا نستطيع أن نعرف اللذة والالام الا بواسطة التجربة التى قد تشبع الرغبة أو لا تشبعها • كذلك هناك تصورات أخرى لا نتعرف عليها الا من خلال التجربة مثل الصحة والمرض ، الحياة والموت ، السعادة والشقاء ، ... الخ •

ان أحكام القيمة التجريبية ليست فى الحقيقة عمليات تقويم للواقع بقدر ما هى تسجيل لهذا الواقع • وعندما يؤدى الجسم وظيفته يشعر باللذة ، كما يحس بالالام اذا امتنع عن تحقيقها • وكل نقص أو عجز فى الوظائف يؤدى الى الالام (مثل الامراض) • وهذه الاحكام التجريبية تصبح أحكاما للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكاما للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكاما كلية وموضوعية تستند على الامر الواقع •

٢ — أحكام الفأية :

هذا خير لانه يحقق غاينى • فالجمال فى ذاته غاية ولكن هذا العمل الفنى يثير اعجابى • وهذا نوع من الاحكام الخاصة وقد نخطئ فى أحكام القيمة اذا أطأنا فى الحكم على طبيعة الموضوع أو على طبيعة الشخص • فقد ننسب الى الذات أو الشخص حاجات أو رغبات ليست عنده مثل الحب والكراهية • كذلك قد لا يحقق الموضوع اللذة أو السعادة المطلوبة •

وقد نختلف في الحكم الشخصى على الغايات ، على الحياة، مثلا التى نقدمها فداء للوطن أو شهادة فى سبيل الله • وفى هذه الحالة يصبح الموت الذى هو أكبر الشرور وسيلة من أجل غاية وخير أسمى • وقد يفضل بعض الناس الموت على الفشل فى الحياة • وقد تكون الحياة القصيرة المليئة بالاعمال أفضل من الحياة الطويلة التى لم تحقق أية غاية •

ويناقش علماء الأخلاق طبيعة الاهداف المختلفة للطبيعة الانسانية • ولكنهم على اختلاف مذاهبهم يحاولون أن يوفقوا بين العدالة والسعادة ويقول أصحاب المذهب النفعى أن السعادة الحقيقية ليست سعادة الفرد المثلث عن الآخرين • والعدالة الحقيقية ليست عدالة الفرد بل عدالة الجميع وتدفع المشاركة الوجدانية الناس الى المشاركة فى سعادة الآخرين • وسعادة الانسان هى فى العمل الذى يجلب السعادة الى الآخرين • والعدالة يجب أن تكون بناءة ، أما الظلم فهو يهدم المجتمع • ان العدالة فى نظر أصحاب المذهب النفعى هى وسيلة لتحقيق السعادة ، ومن أجل ذلك ، فهى خير بالنسبة لكل فرد ولجميع الافراد ، أما فى نظر (كنت) فالامر الاخلاقى يفرض نفسه على الارادة الانسانية وهو أمر مطلق وغير مقيد بأى شرط • ولا شك أن تصور الواجب قد بلغ درجة عالية من النقاوة فى هذه الاخلاق النقدية حتى يصبح الواجب واجبا لذاته •

يقول (جوبلوه) اننى حين أنظر الى أخلاق المنفعة وأخلاق الواجب والعدالة ، أمس الى اعتبار الاولى أخلاقا لى أنا ، والثانية أخلاقا للناس • فعدالة الناس أمر يهمنى • وانى لارجو دائما أن يكون المجتمع الذى أعيش فيه ، مجتمع عادل ، يعرف واجباته تجاه الافراد ولكن من يعرف حقوقه

يجب أن يعرف واجباته أيضا • وكما يعتقد (كنت) فإنه من الضروري أن نلزم أنفسنا بالعدالة ، التي نلزم بها الآخرين •

ان علماء الاخلاق يجدون أنفسهم أما غايتين هما : السعادة والعدالة • ويفترض النفعيون أن العدالة هي وسيلة لتحقيق السعادة للإنسان العادل • بينما يعتقد (كنت) ، أن الواجب هو الغاية النهائية • وهو يقول في كتاب نقد العقل العملي : (أيها الواجب أيها الاسم العظيم ، أين أجد جذور هذه الشجرة النبيلة ؟ ان الارادة الطيبة هي الخير الذي لا يختلف عليه الناس • ان القانون الاخلاقي ، يفترض الوعي ، والضمير) •

وإنسان بلا ضمير ، أنسان بلا أخلاق • وتظل الاخلاق أمرا مطلقا حتى يعمل الانسان بدافع من ضميره وعقله على تحقيقه •

ان الاخلاق الانسانية يجب أن توفق بين السعادة والعدالة ، بين خير الفرد وخير المجموع ، حتى يجد الانسان سعادته في عمل الخير الذي يعود بالنفع على الجميع • والحكمة هي البحث عن السعادة بواسطة المعرفة وادراك الحقيقة •

وخلاصة القول ، أن الخير بالنسبة للإنسان بوصفه كائنا حيا هو الصحة والقوة ونمو حياة وبقاء الصحة • أما الخير بوصفه كائنا شعوريا فهو اللذة والسعادة والنعمة والسور • لكن الخير بالنسبة للإنسان بوصفه كائنا عاملا فهو الحقيقة والعدالة والمال • وتلك هي الغايات الحقيقية للإنسان •

اننا نستطيع أن نحصل على جميع الخيرات ، اذا حققنا العدالة

وإدراكنا الحقيقة ، وغرسنا هذه القيم في واقع الحياة • ويكفى أن نؤكد أن الإنسان يسعد دائما بتحقيق هذه القيم والغايات ويشقى بعدم تحقيقها • وسوف نطرح مرعد ذلك سؤالاً هاماً، كثيراً ما يتطرق الى الاذهان وهو . هل يمكن قياس القيم ؟

سؤال هل يمكن قياس القيم ؟

نحن نغنى بالقياس ، عملية التحديد الكمي للأشياء من حيث الأبعاد والمساحة والوزن • والرياضيات هي علم القياس • ونحن نطبق الرياضيات سواء الحساب أو الجبر أو الهندسة ، في قياس الأشياء التي نصادفها في التجربة • فكما نقيس أحجام الأشياء ، نستطيع أن نقيس مدى شدتها أو حدتها ، مثل الصوت والضوء •

ويذهب ('ينتام') الى أننا نستطيع أن نقيس اللذة والألم ، وبالتالي القيم التي ترتبط بهذين الإحساسين • لكن هل من الممكن أن نقول أن هناك قيمة مساوية للآخرى ، أو قيمة أكبر أو أصغر من الأخرى • ان التساوى معناه أن تحل الواحدة محل الأخرى ، والأكبر معناه أننا نستطيع أن نضيف قيمة جديدة الى القيمة المتساوية •

فهل من الممكن أن تحدث مثل هذه الإضافة ، أو هذا الجمع ، في عالم القيم ؟ يبدو لنا لأول وهلة ، أن القياس ممكن بالنسبة للقيم الاقتصادية ولا شئ أوضح من (الأسعار) للدلالة على ذلك •

أما تقديرنا للقيم الإنسانية الأخيرة ، فسوف يكون تقديراً عقلياً بحثاً، بالنظر الى الوسائل التي يمكن أن تتحقق بواسطتها • ومن أجل ذلك نختر

بعض الوحدات ، مثل درجات الامتحان • وقد أجد في هذه الحالة ، بعض
الاجابات المتساوية أو الممتازة أو الضعيفة • وكذلك الحال ، بالنسبة للأشياء
الفنية ، والأفعال والأعمال التي لها آثار أخلاقية •

يقول البعض : حياة قصيرة وصالحة أفضل من حياة طويلة بلا نفع
أو فائدة • والحكم الاول معناه أن الحياة وسيلة من أجل غاية أكبر وفي
الخير • أما الحياة في الحكم الثانى ، فهي غاية من أجل ذاتها • وقد يرى
بعض أن الحياة خلقت من أجل الاستمتاع والسعادة ، بينما يرى البعض
الآخر أن الحياة جعلت من أجل العمل الصالح • وماذا نقول عن الفداء
والتضحية ، وعن آلاف الشهداء الذين يقدمون حياتهم فداء للوطن ؟ إن
الحياة في نظرهم هي وسيلة من أجل تحقيق هدف أكبر هو الحرية والعدالة •

فكرة الحرية

لعل من أهم المسائل التي شغلت اهتمام المفكرين عامة والفلاسفة خاصة عبر التاريخ الانساني كله هي مشكلة الحرية • ولذلك نجد الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المشكلة بشكل أو بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة ذاتها •

وقد اختلفت آراء الفلاسفة حول موضوع الحرية ، فمنهم من أنكرها ونادى بأن الانسان انما يخضع في كل حياته وتصرفاته للجبرية المحضة التي فرضت عليه دون أن يكون باستطاعته الافلات من قبضتها ، اذا الجبرية هي التي تحدد أفعاله وتوجه سلوكه ، ومن أنصار هذا الاتجاه (أسبينوزا) الذي يرى أن الناس يقعون في الخطأ حين يعتقدون أنهم أحرار • ومع أنهم يشعرون بممارستهم الذاتية لأفعالهم ، الا أنهم في حقيقة الامر يجهلون الدوافع التي تحركهم لهذه الافعال ، الامر الذي جعل (فولتير) يذهب الى القول بأننا كعجلات دائرة في آلة كبرى ، وأن عقولنا تمضى في عملياتها الفكرية كما لو كانت تتمتع بالحرية ، في حين أنها ليست سوى عجلات في بناء تلك الالة ، وكنتيجة لذلك فإنه يرى أن من الممكن التعرف على الفعل الحر ، في حين أنه من المستحيل معرفة أسبابه وعمله • وعلى أية حال فقد تشعبت الاراء — على النحو الذي سيرد تفصيله — واختلف في تفسير مدلوله كلمة (حرية) بل تضاربت الاقوال والاتجاهات حول اثباتها أو نفيها •

ومما لا شك فيه أن لهذه الكلمة في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي

استخدامات متعددة فهي قد تتمثل تصور أخلاقي أو اجتماعي أو سياسي يرتبط أما بالافراد بعضهم بالبعض الآخر واما بالظروف والاضاع الاجتماعية التي يحياها الفرد ، وحتى في هذا النطاق المحدود ، فانه لا مفر من التسليم بوجود بعض أوجه الاختلاف حول استعمال هذا المصطلح حيث أن معظم الجدل السياسي أو الفلسفي الدائرة تجاه معنى أو طبيعة الحرية ، إنما ينصب أساسا على مدى صحة وملائمة التطبيقات الجزئية لدلول هذا المصطلح •

وتاريخ الفكر الانساني لا يفتح لنا فقط من خلال صور عديدة من صور الحرية ، وإنما يكشف لنا أيضا عما يقابل هذه الصور من صور الحتمية • ولهذا فيتعين على كل باحث مدقق بخوض في معالجة مشكلة الحرية ، أن يدرك ما يقابلها وأن يخوض غمار مشكلة الحتمية أيضا ، وها هنا سيجد أن الجبرية تختص بالسلوك الانساني بينما تمثل الحتمية مقولة عامة يخضع لها الانسان والطبيعة على حد سواء •

والواقع أن حياتنا العملية اليومية وما يسودها من قوانين وضعية والهيبة ، إنما تفترض من الانسان حرا في أفعاله ، حرية يكون الفرد مسئولا عما ينجم عنها من نتائج ، اذا المسئولية مرتبطة بالحرية وجودا وعندما •

ان قوام الاخلاقية أن الانسان حيوان أخلاقي ، وهو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات ، الذي يملك ارادة التغيير عن وعى وبصيرة ، فينزع بمحض تفكيره واراادته الى مجاهدة ميوله وغرائزه ، فالانسان الحر في نظر (رينوفيه) هو دعامة الحياة الاخلاقية وأساس الحياة العقلية •

فعند قولى بأننى قمت بعمل شىء ما يملىء حرىتى ، فإنه يفهم ضمنا من ذلك بأنه كان فى استطاعتى أن أفعل غير ما قمت به من فعل ، حينذاك فقد يمكن أن أعتبر مسئولا مسئولى أخلاقية عما أصدر منى من فعل •

الحتمية وصورها المختلفة :

الا أن دعاة الحتمية يرون أن كل ما يحدث فى العالم هو محكوم تماما عن طريق قوانين على صارمة ، ويقررون بناءا على ذلك أن ما يحدث فى لحظة معينة ، انما هو النتيجة الضرورية لما حدث فى اللحظة السابقة • بمعنى أن الحاضر مرتبط ارتباطا وثيقا بالماضى ، وهو بدوره يتحكم فيما سيحدث فى المستقبل ، وفى مثل هذا القول لا توجد أية امكانية لحرية الاختيار •

ورغم أنه من الصعوبة بل ومن المستحيل علينا أن نبرهن على صدق هذه النظرة ، الا أن الغالبية العظمى من الناس قد تراءى لهم أن سائر أفعالهم وأنشطتهم العادية فى حياتهم اليومية ، انما يسيطر عليها القدر والحتمية ولا دخل لارادتهم فيما يقع لهم من أحداث ، ومن ثم فإن موقفهم هذا ينعكس أيضا على الأشياء وعلى الكائنات الحية الأخرى ، بما فيها الغير من الانسان بسلوكه الارادى والارادى •

والامر الذى لا شك فيه أن التسليم بمبدأ الحتمية فيما يختص بالسلوك الانسانى ، انما يثير مشكلات كثيرة ، ومنها أننا حينما نؤمن بالحتمية فاننا سوف نتطلع الى توقع ما سيكون عليه سلوكنا فى المستقبل ما دمنا نملك فى الماضى والحاضر علة هذا السلوك ، ونحن نعرف أنه فى نطاق الحتمية ، نقبل بأن يكون لكل معلول علة ، ولما كان المستقبل معلولا

للحاضر ، فانه على هذا النحو يمكن لنا أن نضع صورة تكاد مكتملة لما سيكون عليه المستقبل ، أى أنه يمكن التسليم في هذه الحالة بمشروعية التنبؤ •

أما في نطاق الطبيعة فان مفكرا مثل (لالاند) يقول في هذا الصدد : ان جميع أحداث العالم ومن بينها أفعال الانسان لها نظام منطقي ، أى تدخل في نظام العناصر على صورة يكون كل منها مرتبط بغيره ، وحين نعرف ارتباط كل عنصر من العناصر ، أمكن التنبؤ به أو باحداثه ، ومثل هذا ما عبر عنه (لابلاس) تجاه مبدأ الحتمية المطلق - أصدق تعبير بقوله (ينبغي علينا أن نعتبر الحالة الراهنة للكون على أنها نتيجة لحالته السابقة وسببا لحالته المستقبلية) •

ونحن نرى مثل هذا الرأي لدى (كارل ماركس) في المادية التاديخية حيث يقرر ان التاريخ يخضع لقوانين اقتصادية مادية تحركه في اتجاه المستقبل ، فالانسان عامل من جملة العوامل التي تدخل في نظام حركة التاريخ •

ولعلنا نسوق مثالا يؤيد دعوى الحتمية بالنسبة للسلوك البشرى ، فقد اعتمد أحد المحامين على وجهة النظر هذه في معظم مرافعاته عن المجرمين ، فنراه يبرر ارتكاب جرائم القتل استنادا الى دوافع خارجية ، ففي إحدى مرافعاته يقول : (فالطبيعة عنيفة وذات بأس شديد ، وتستمر في نشاطها بوسائلها الغامضة ، نحن جميعا ضحايا لها فلا نملك أن نؤثر أنفسنا بالعمل لمصلحتنا أبعد مما تفعله الطبيعة ، ومن ثم فان الطبيعة تخضع جميع أنشطتنا وغير مما يدخل في نطاقها لسيطرتها ، وليس لنا ازاء هذا الامر

الا القيام بأدوارنا المرسومة في هذا المجال الطبيعي المسيطر •

كما عرض (مارك توين) آراء مماثلة لما ذكر في كتابه (تأملات في الدين) حيث صرح : أن المرء لا يمكن أن يلام على ما آل اليه وضعه من حيث وجوده وشخصيته وذلك لانه لم يكن حرا في تكوين ذاته أو شخصيته على ما هي عليه ، فليست له القدرة على التحكم في نفسه ، ذلك لان عملية التحكم انما ترجع في الحقيقة الى المزاج أو الخلق لاى شخص المحيطة بالانسان ، والتي تؤثر فيه من المهد الى اللحد • ومن ناحية أخرى فانه لهذا السبب عينة عن أن يملأ ارادته على الآخرين أو يفرض عليهم أى تأثير ، يكون ملزما لهم ، فضلا عن أنه لا يستطيع أن يوجه ذاته أو أن يخضعها في حرية تحت أى صورة من صور الالزام الذاتى ، ولذلك فهو مخلوق يستحق الرثاء والشفقة وليس اللوم والازدراء ، لقد ألقى به في خضم الوجود دون أن تتاح له فرصة التروى للمقبول أو الرفض •

ولكن اذا كان السلوك البشرى محكوما بقوانين عليية صارمة — على النحو المشار اليه — فيتضح لنا كيف أن نتصور امكاننا تجنب القيام بالفعل الذى صدر عنا قیل صدوره ، اذا كانت هذه العلل مختلفة ، ومنها ما هو بالقطع خارج عن ارادة الفاعل أو ليست في بؤرة شعوره ، ولكن لما كانت هذه العلل هي على ما هي عليه ، فانه ينتج من هذا أن الانسان يكون منساقا الى أن يفصل على نحو ما صدر عنه من فعل فحسب •

وبعبارة أخرى لو أن الحتمية حقة ، عندئذ فان ما يقوم به الناس يخضع للعلية تماما ، ونحن ندرك المقدمات العلية في أية حالة جزئية ، ومن ثم فان ما يحدث يكون من المحال ألا يحدث • وفي ضوء ذلك فليس لاحد

القدرة في أى وقت ما أن يسلك سبيلا آخر ، وها هنا تكون الحرية وهما من الاوهام ، كما تتنقى المسئولية عن الموجودات البشرية ازاء ما تقوم به من أفعال وتصرفات ، وبالتالى لا يكون للمسئولية الاخلاقية أى معنى •

أضف الى ذلك أن الحتمية في نطاق الظواهر الطبيعية وغيرها قد تسمح بالمكان التنبؤ بالصورة المستقبلية لهذه الظواهر ، أما في مجال أفعال الانسان فالامر جد مختلف ذلك لان الوقائع التى نقابلها في هذا المجال تتميز بطابع فريد ، من حيث أنها قد لا تخضع للتجريب العلمى ، لأنها ترتبط بإرادة الانسان وبشخصيته وبكوينه الماضى ووراشته وبالظروف المحيطة به ، ومن هذه الامور ما هو ظاهر محسوس وما هو مختلف عن ملاحظتنا ، وأهم من هذا كله ، اذا كنا نسلم برأى (فرويد) فيما يختص بالعقل الباطن ومكنوناته اللاشعورية ، فان كثير من أفعالنا الظاهرة لا يمكن تفسيرها أو التنبؤ بها ، اذ أنها تنبثق من منبع خفى هو اللاشعور ، اذن يمكن التنبؤ بفعل الانسان ، ازاء هذه العوامل التى تخفى قدرا كبيرا من أرضية الفعل ومصدر انطلاقه •

والغريب في الامر أن الناس في حياتهم العادية وهم يسلمون بالقدرة والحتمية — كما أشرنا آنفا — يقعون في تناقض عجيب مع أنفسهم ، ذلك أن سائر النظم التى تظل حياتهم الاجتماعية ، سواء منها النظام الدينى أو السياسى أو الاخلاقى أو القانونى ، إنما تسلم بمبدأ المسئولية ، بمعنى أن هذه النظم جميعا تقوم على الاخذ بمبدأ الحرية في الفعل الانسانى ، والا أصبح سلوكنا كله مصادرا على مبدأ الحتمية ، وبهذا تتفى كل أنواع المسئولية الدينية والمسئولية الاخلاقية والمسئولية السياسية والاجتماعية

... الخ ، وكذلك تصبح صيغ القانون المعترف بها صيغا جوفاء لا محتوى لها • وهكذا يقع الانسان العادى فى خضم هذه التناقضات المريعة ، فهو لا يستطيع التحلل من الايمان بحرية الفعل والا لنبذ جميع النظم التى أشرنا اليها •

وعلى هذا النحو فائنا يجب أن نتخلى عن فكرة القدرية الساذجة ، التى تضلل حياة الرجل العادى ، وأن ينطلق منها الى نقيضها وهو حرية الفعل ، لان التمسك بالحرية هو أمر ينطلق عن وعى الانسان الكامل بوجود أنه وبشخصيته وبمسار سلوكه العام ليس فى حياة يوم أو آخر ، بل فى مراحل حياته كلها التى تحددها نقاط التحول الكبرى فى هذه الحياة ، وهذه بدورها تكون وقفات حيوية تلمع فيها أحكام الاختيار ، كمعالم للتحول الجذرى فى حياته الانسانية •

واذا كان دور الحرية فى حياة الانسان ، هو الذى يشهد به الوجدان وتقره سائر النظم والقوانين ، فما الذى يدعونا اذن الى أن نجعل من الحرية مشكلة للدراسة والبحث ، بصفتها أخطر مشكلة انسانية تعرض لنا فى بحوثنا عن الانسان وسلوكه •

يبدو أن ثمة محاولة لاحتذاء فكرة الحتمية فى الطبيعة ، بها فى مجال السلوك الانسانى وقد وجدت هذه المحاولة تكأة لها عند رعاة الجبرية الذين كانوا وما زالوا يتجاهلون حقيقة الفعل الانسانى الحر ، فيتجهون الى القول بانجبر اراحة لانفسهم من عناء البحث عن مكونات الفعل الحر وطبيعته ، وعلى هذا النحو ينشأ صراع بين دعاة الحتمية ودعاة الحرية فى مجال السلوك الانسانى •

ومن ثم فقد تساءل الفلاسفة عما اذا كانت هناك حتمية أم حرية ؟ وهل يمكن اقامة علاقة بينهما ، بحيث يجتمعان معا دون أن يتعارض أحدهما مع الآخر •

في الواقع هناك ثلاث اجابات ممكنة على هذين السؤالين ، تقرر الاجابة الاولى وجود الحرية وجودا أصليا في الوجود والحياة ، بينما تذهب الاجابة الثانية الى أنه لا وجود للحرية ، اذ الانسان والطبيعة والوجود تخضع في صميمها للحتمية التي تقرر بأن لكل معلول علة • أما الاجابة الثالثة فتري أن الحياة الانسانية والطبيعية تعتبر توفيقا بين الحرية من جهة وبين الحتمية من جهة أخرى •

وعلينا الان أن نحدد معنى كلمة (حرية) فهذه الكلمة التي كثر استعمالها ، لا يمكن بسهولة حصر مدلولاتها وتبيان معانيها ، ولكننا سنحاول ذلك بالنسبة لما تعنيه من وجهة النظر الفلسفية في مقابل (الحتمية) ، حيث أن مثل هذا التحديد يساعدنا في مجال تناولنا للمسألة •

الحرية في معانيها المختلفة :

ولو تسائلنا عن معنى الحرية ، لوجدناها تعنى بوجه عام فكرة أنعدام القسر ، أو بعبارة أدق فان الحرية تعنى قدرتنا على اختيار الفعل عن روية مع استطاعتنا رفض القيام به ، وبديهي أن هذا الاختيار يتصل بقدرة الفاعل وامكانياته •

وعلى هذا النحو فان أول ما يتبادر لذهناننا من خصائص الحرية ، هو الجانب السلبي منها ، الا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع

والعقوبات التى تقيد اختيارنا الحر سواء كان هذا الامر من جانب الافراد الآخرين أو من سواهم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا الجانب الايجابى للحرية ، وهو ذلك الجانب الذى يعبر الانسان حرا بالمدى الذى يستطيع معه أن يختار أهدافه الخاصة أو مسار سلوكه ، فيكون قادرا على اختيار ممكن واحد من بين امكانيات الفعل المتاحة له ، وهنا لا نكون مكرهين على القيام بفعل ما ، كما لا يكون ثمة عائق يعترض اختيارنا الحر ، من قبل ارادة شخص آخر أو أية سلطة أخرى •

لنتفق اذن على أن الحرية بالمعنى المتقدم — كما ذكرنا — أى عدم الخضوع القسر أو الاكراه الذى يمارسه شخص آخر يطلق عليها أحيانا اسم الحرية السلبية (أو) التحرر من القسر ، وربما كان موقف جون ستينورات مل من الحرية فى مقالته أصدق تعبير فى الانجليزية عن هذا للتصور للحرية ، فهو يؤكد على هذا عندما يتحدث عن الفردية والتلقائية واستبداد العادة والموضوعات الأخرى •

ومع ذلك يذهب بعض المفكرين الى أن انتفاء القهر هو الشرط الضرورى والكافى لتعريف الحرية ، فطالما كان الفرد يعمل بمحض ارادته غير مكرها على ما يقوم به من عمل فان سلوكه يصف على هذا النحو بالحرية • ولعل هذا هو ما عناه (رسل) حين قال : (أن الحرية هى غياب العوائق التى تعوق اشباع الرغبة) •

كما يشير (جراهام والاسى) الى نفس المعنى بقوله : (أن الحرية هى القدرة على المبادرة المستمرة) •

ومن ناحية أخرى ، فإن الشخص الذى يتصرف حسب ما تقضى به رغبة الحاكم أو الرئيس بحيث يكون تصرفه صادر عن رغبته الذاتية ، وإنما يتم وفقا لرغبة الغير فإن سلوكه على هذا النحو لن يتصف بالحرية ، ثم لن يكون حرا بمعنى الكلمة • ومما لا شك فيه أن الحرية هى فى جوهرها القدرة المباشرة على امكانية الاختيار ، وامكانية الاختيار بدورها لا تعنى انعدام القسر فحسب ، بل تعنى أيضا القدرة على معرفة توافر امكانيات الفعل وخصائصه •

ومن ثم فلا يمكن أن يقال أننا أحرارا حقا فى اختيار واحد من بين سائر امكانيات الفعل المتاحة ، ما لم يكن باستطاعتنا انجاز أى فعل من هذه الافعال المتعددة ، التى تعرض لنا فى عملية الاختيار الحر ، أى ما لم نكن على قدرة للقيام بها ، وهكذا فإن غياب الوسيلة أو القدرة على فعل (س) متكافئ مع غياب الحرية لاتيانه •

والواقع أن كثيرا من التصورات التى تتردد حول مفهوم الحرية فى الفكر السياسى الحديث انما تفترض أن امتلاك الوسائل أو القدرة على تحقيق الاهداف المفضلة يشكل جزءا من مفهوم الحرية (مفهوم أن يكون الانسان حرا) •

والامر الذى لا شك فيه ، أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى مجرد انعدام كل قسر ، إذ ليست الحرية مجرد انبثاق تلقائى • وقد يكون فى وسعنا القول بأن الحرية لا تتطور ولا تنمو الا بمواجهتها للعوائق التى تحاول الحد منها ، فأنا لا أكون حرا حينما أكتفى بممارسة تلقائيتى ، بل

أننى أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية فى اتجاه التحرر الحقيقى ، فشرط الفعل الحر أن تكون بوعيك الكامل ، شاعراً بالحرية أثناء القيام بفعل الاختيار •

فالحرية الانسانية هى حرية تتسم بطابع الصراع ، لأنها ذات فاعلية مستمرة ونشاط موصول وجهد لا ينقطع •

وعلى أية حال فقد تعددت تعريفات الحرية ، ولن نستطيع أن نقرر فى هذا الصدد الى أى مدى يمكن أن نؤلف من صيغ التعريفات المختلفة صيغة واحدة تصدق على معنى الحرية ، الا أننا مع ذلك سنقوم بعرض أهم هذه التعريفات التى قال بها الفلاسفة •

أن أول ما يقابلنا فى هذا الشأن ، هو اتفاق لفيف من الكتاب الانجليز على استخدام لفظى بمفهوم واحد عن الحرية ، ومن ثم فإن هذا المفهوم ينطبق عندهم بصورة مطلقة على ميادين متعددة من الدراسات الانسانية ، سواء أكانت أخلاقية أو قانونية ، أو سياسية أو نفسية وغيرها •

ويجدر بنا اذا أردنا المزيد من الايضاح حول كلمة الحرية ، أن نشير الى ما يعرضه (أندريه لالاند) فى معجمه الفلسفى عن معانى الحرية ، حيث نص على معناها الاجتماعى والسياسى والسيكولوجى والاخلاقي والميتافيزيقى •

وسنحاول أن نبين هذه المعانى فى ايجاز :

(أ) الحرية بالمعنى السوسولوجى :

ترتبط الحرية بالمجتمع الانسانى والحياة الاجتماعية على مر التاريخ ،

فهى تشير الى تفاعل العلاقات الشخصية فيما بين الافراد أو الجماعات ،
بمعنى أن يقوم المرء بممارسة نوع العمل الذى يرغب فى القيام به ، دون
أن يعوق حركته أو يحد تلقائيته أى عائق ، ولكن على ألا يكون عمله هذا
متعارضا مع النظام أن القانون الذى ارتضته الجماعة أو المجتمع ، بحيث
تتاح بنفس القدر حرية العمل للغير . وهذا ما نادى به المدرسة النفعية
التي اعتبرت أن أهم مقومات السعادة التي يبلغها الفرد انما تكمن في ظل
الحرية ، ولكنها مع ذلك لا ترى أن تكون هذه الحرية مطلقة ، بل مثلها كبقية
الحقوق الاخرى التي تخضع بدورها للحدود التي يقررها القانون ، بحيث
تتفق حرية كل فرد مع حرية الافراد الاخرين ، ومن ثم فان الحرية على هذا
النحو لم تعد مطلقة من كل قيده بل هي محدودة بمقيار (أكبر قدر من الحرية
لاكثر عدد من الناس) . وهذا يعنى أن الحرية بالمعنى المطلق تصبح من
الامور المرفوضة في مجال العلاقات الاجتماعية ، والتي لا تتلائم مع نسق
المجتمع وطبيعته ، وحتى لو تصورنا أن مجتمعا ما من المجتمعات يسمح
بمثل هذه الحرية التي لا تعرف حدودا ، فلا شك أن مثل هذه الحرية المطلقة
ستكون عاملا من عوامل هدمه والقضاء عليه .

ولذلك فالحرية عند النفعيين ليست بمثابة قوة لا تخضع لاي قانون
بالمرة ، بل هي قدرة محدودة داخل المجتمع ، وهذا الرأي يتعارض في
جوهره مع المذهب الفردي الذي يرى أن الحرية لا تحددها أية حدود ، بل
يجب ألا تتقيد بأية قيد .

(ب) الحرية السياسية :

وهي تقوم على حرية المواطن في ممارسة كافة حقوقه السياسية

المشروعة ، والتي كفلها له المجتمع الذى يعيش فيه وفى ظل الفلسفة السياسية لهذا المجتمع ، كحق الانتخاب مثلا ، ويتم ذلك فى اطار من الامن والطمأنينة ، فالحرية السياسية هى بالدرجة الاولى تعنى حرية الاشتراك فى ادارة وتنظيم الحكم أو حكم الشعب ، أى أنها تعنى أن أعلى سلطة فى المجتمع هى سلطة الشعب ، الذى يعبر عنها من خلال قنوات حكومة الشعب .

وهكذا فان فى وسعنا أن نقول أن عملية الاشتراك فى الحكم أو المشاركة السياسية من الامور التى تدخل فى معنى (الحرية) فى المجتمع على الاقل بطريقتين :

أولهما :

أن النشاط السياسى والمشاركة فى الحكم بشكل حجر الزاوية والاهتمام البالغ لدى الغالبية العظمى من الناس ، ومن ثم فان حق الاشتراك فى هذا الحكم واتاحة الفرصة لممارسة هذا اللون من النشاط ، يمثل احدى الحريات التى يرنو اليها البعض .

وثانيا :

أضف الى ما تقدم ، أن هذه الحرية تشكل جزءا لا يستهان به ، من حيث أنها تؤثر بصورة كبيرة على سائر الحريات الاخرى فى الحياة الاجتماعية ، ولا يعنى هذا بالطبع أن نقول بأنه كلما سادت الديمقراطية داخل المجتمع ، ينتج من ذلك زيادة فرص الناس فى المشاركة فى الحكم ، يؤدى بالتالى الى اتساع نطاق الحرية فى مجالات الحياة فى المجتمع ، فقد

تقسم بعض الديمقراطيات بالقهر أو التقييد ، أو عدم التسامح في بعض مجالات الحياة ، وبخلاف هذا الحق ، فكثيرا ما يكون التوسع في بعض الحريات على حساب حريات أخرى •

وحيث أن الديمقراطية باعتبارها شكلا من أشكال الحكم ، تنطوى بالضرورة على حق اشتراك الأغلبية من أعضاء المجتمع السياسى في شئون الحكم ، فيمكن القول أن الحقوق الضرورية والتي تعمل على خلق الرأى العام وتتولى التعبير عنه ، تعتبر جزءا متكاملا لآى نظام ديمقراطى • وصفوة القول هو أن الحرية السياسية بمعناها سالف الذكر ، تشكل جزءا من تسق من الحريات أكثر تعقيدا لآى مجتمع متحضر ، ومن ثم فالحرية السياسية ترتبط منطقيا وعليا بسائر الحريات التى استقرت داخل المجالات الأخرى من النشاط الفردى •

(ج) الحرية النفسية :

نتضح الحرية السيكولوجية (النفسية) فى الاستقلال التام عن سائر الدوافع والبواعث الغربية عن الفرد ، ومن ثم يصدر فعل الانسان من أعماق ذاته فيجيبىء معبرا عنها • فهذه الحرية النفسية تعنى أبسط صورها خلو الانسان من الامراض والعقد النفسية ، وسلامة جهازه النفسى والعصبى ، أو كما قال (ليبتز) : أن الله وحده هو الحر الكامل أما المخلوقات العاقلة فلا توصف بالحرية ، الا على قدر خلوصها من الهوى) ، وهو يعنى بذلك أن الانسان يتصف بالحرية فى الحالة التى يستطيع معها أن يتخلص من شهواته ومن نزواته ، أى أنه يتجنب فى تصرفاته ما تمليه عليه الاهواء أو المغرائز ، بل يصدر سلوكه عن تلقائية روحية •

(د) أما عن الحرية الاخلاقية :

فهذه الحرية تبدو في مجال الاختيار بين الخير والشر أو بين الفضيلة والرديلة ، وهو ما يوحى بأن هذا الاختيار انما يتم بعد روية وتدبر ، بمعنى أن يسير الانسان في سائر حياته مهتديا بمبدأ خلقى واضح يقتنع به صاحبه . حيث أن السلوك الاخلاقى العشوائى ، أى السلوك الذى لا يستند الى هدف يتسم بالتعقل والتبصر ، كأن يكون تصرف الانسان عبارة عن رد فعل لما قد يواجهه من مواقف في حياته ، مثل هذا النمط من السلوك لا يؤدي بالانسان الى أن يكون حرا .

(هـ) وبالنسبة للحرية الميتافيزيقية :

فقد اختلف المفكرون حول ما يقابل الحرية ، فمنهم من رأى أنها تقابل الحتمية ، أو تقابل (الضرورة) أو تقابل القضاء والقدر ، أو تقابل (العلية) ، وسوف نبين أنواع هذا التقابل تفصيلا .

١ — الحرية في مقابل الحتمية :

وهى تتمثل في القدرة على الفعل اسنادا على هذه القدرة وحدها ، وهذا هو ما عبر عنه بوسيوه : (اننى كلما بحثت في ذاتى عن السبب الذى يدفعنى الى العمل ، فاننى أشعر بوضوح بأن حريتى انما تنحصر في هذا الاختيار) ، والاختيار في هذه الحرية الميتافيزيقية يقطع بوجود النفس وأصلها أو بخالقها بداءة مهما كانت صورة الخالق .

أما كلمة الحتمية ففحواها أن المحتم هو ما وقع سابقا ، ولم يكن للمرء فيه يد أو حيلة ، فالحتمية بهذا المعنى ترى أن كافة أحداث الكون

وبخاصة أفعال الانسان ، مرتبطة بعضها بعضا ارتباطا محكما لا يسمح بالاستثناء ، فاذا كانت الاشياء على حالة ما في لحظة معينة من الزمن ، لم يكن لها في اللحظات الماضية أو القادمة ، الا حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعينة .

وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا الكون نظاما كليا ، لا يشذ عنه في الزمان والمكان شيء ، وأن كل شيء فيه انما يتم وفق ضرورة صارمة ، وأنه من المحال أن يكون اطراد الاشياء ناشئا من قبيل المصادفة والاتفاق . ولكن قوبلت هذه النظرية بهجوم عاصف ، خاصة من قبل لفيف من العلماء أمثال (ادينجتون) و (ديراك) ، فيصرح لنا (ادينجتون) أن فرض الحتمية يعوزه الدليل ، حيث أن تقدم العلم والنظريات العلمية الحديثة ، قد قوضت مبدأ الحتمية المطلق ، وأفسح المجال لمبدأ آخر وهو مبدأ الاحتمية ، بينما يرى (ديراك) أن الطبيعة تجد نفسها في لحظات معينة أمام عدة اتجاهات وفي مفترق طرق ممكنة ، مما يتعين عليها أن تختار احدى هذه الاتجاهات وخاصة ما يعرض عليها ، وعلى هذا النحو فلا يمكن التنبؤ بما سيحدث . فما أكثر الظواهر التي نجهلها انا قيسست بتلك التي نعملها والتي يظهرنا على طبيعتها ما بذلتاه من بحث وجهد .

٢- الحرية في مقابل الضرورة :

فكلمة الضرورة أو الضروري، كما قال أرسطو هو ما لا يمكن ألا يكون . ولقد رفض بعض الفلاسفة أن ينسب للحرية مفهوما سلبيا ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد انكار للضرورة ولكن من المؤكد أن فهم معنى الضرورة قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية .

وكلمة الضرورة قد تؤخذ بمعنيين : فان الضروري من جهة هو ما يقابل الممكن أو العرضي وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر أو المختار • وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة القدر ، فترددت في المأساة اليونانية فكرة القدر باعتباره تلك الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها • فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان وجدنا الضرورة عند (لوقيوس) على شكل قانون ضروري ، كما ظهرت عند بارمنيدس الذي جعل من الضروري آلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضا عند أفلاطون في أسطورة الارض التي تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حيثما ناصر الابيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة •

ولكن يجب أن نشير هنا الى أن كلمة (الضرورة) قد تكون أعم من كلمة (القدر) ، فان القائلين بالضرورة اما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية أو (من أصحاب مذهب القضاء والقدر والجبرية) •

٣ - بالنسبة للحرية في مقابل القضاء والقدر :

يتضح الاخذ بالاتجاه القدرى بصورة تكاد تكون شائعة في التفكير الشرقى ، أكثر منها عند التفكير الغربى • وربما السبب في ذلك هو ارتباط القدرية بالرسالات السماوية والعقائد الدينية ، التي هبطت أول ما هبطت في الشرق • والقدرى يرى أن كل حادث في الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية ، وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معا فليس ثمة وسيلة التغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث ، فالقدرية تنظر الى المصير على أنه شئ خارج تماما عن الكائن العضوى ، فالقوى الهائلة هي التي تحكم

حياتنا ، ونحن في قبضة قوى لا سلطان لنا عليها والموقف الوحيد الذي يمكننا اتخاذه حيال ذلك هو موقف الاستسلام والرضوخ ، أو موقف عدم الانفعال وعدم الاكتراث الباطن الذي دعا اليه الرواقيون • أما القوى الكونية والنجوم القى تكتب فيها كل المصائر ، فان أى شىء يستطيع الانسان أن يبعثه من داخله لا يقدر ازاءها شيئا •

حقا أن أنصار القدرية (الجبرية) كثيرا ما يشككوننا في قيمة شعورنا واحساسنا بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن انكارهم للحرية يستند الي فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، الا الى التجربة ذاتها • أما اذا رجعنا الى الحياة العملية فسنجد أننا جميعا نعتقد بأننا أحرار ، اذ نجد أن المفكرين الذين ينادون — نظريا — بالقدرية أو الجبرية المطلقة يتصرفون في حياتهم — كما سبق أن ذكرنا — كأنصار للحرية •

٤ — أما افتراض الحرية في مقابل العلية :

بحيث لا يمكن القول أن الانسان يتصرف بحرية اذا ما كان فعله يخضع للعلية ، ولكن مثل هذا الافتراض فضلا عن كونه يقودنا الى صعوبات ، فانه يجانبه الصواب ، ولذلك فان العكس ليس صحيحا ، وثمة حقيقة جلية واضحة تسمو على الجدل والمخالطة ، وهى لو أن فعلى أو سلوكى يخضع للعلية ، لا يستتبع بالضرورة أن أكون مقيدا للقيام به ، وهذا ضاهى القول بأنه لا يستلزم بالضرورة أننى لست حرا •

ولنضرب لذلك مثلا فنقول : أن الشخص المصاب بداء السرقة ، لا يمكن أن نعتبره فاعلا حرا ، حيث أنه لا يعمل فكرة ليقرر ما ينبغى له فعله هنا

يسرق أم لا يسرق ؟ وحتى لو أنه فكر عن روية فانه مهما انتهى الى قرار ، فان سلوكه لا علاقة له بما استقر عليه ، اذ لا مفر له من الانسياق الى السرقة بحكم مرضه ، ولهذا فان تأملاته وأفكاره لا تعود عاملا عليا تبرر ما يقوم به ، ولا شك أنه يختلف عن اللص العادي •

• - العلاقة بين الحتمية والجبرية :

والواقع أن هناك فرق بين الحتمية والجبرية أو القضاء والقدر ، حيث أن ضرورة حدوث الاشياء عند الجبريين ضرورة متعالية ، متعلقة بمبدأ أعلى منها يسيرها كما يشاء ، وهو قضاء الله وقدره ، على حين أن هذه الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الاشياء سارية فيها ، وهي الطبيعة بعينها •

ولكى يصور موقف الجبريين بطريقة واضحة ، نعطي مثالا لشخص فوق ظهر سفينة يسقط منها الى البحر ، فهو على رأى الجبريين ، اما أن يموت مقدرًا له أن يغرق وتنتهى حياته في هذه اللحظة ، واما أن يكون مقدرًا له أن ينجو وتستمر حياته ، ومن ثم فهو على أى حالة من الحالتين ليس بحاجة الى أن يبذل أقل جهد ، لان القدر قد رسم له النتيجة المحتومة بعد سقوطه من فوق ظهر السفينة ، وكذلك قد رسم له أن يسقط من فوق ظهر السفينة في مكان معين من البحر ، وفي لحظة معينة من الزمان ، وكنتيجة لهذا الاتجاه الجبرى في تفسير السلوك البشرى ، يتعين على الشخص الغارق أن يترك نفسه في مهب الريح دون بذل أى مقاومة أو جهد ، لان القدر أو العناية الالهية أو أى قوة خارقة أخرى قد رسمت قصة حياته ،

سواء بالنهاية أو بالاستمرار • وهذا يتعارض تماما مع صراع الانسان ورغبته في البقاء ، لان كل فرد يواجه مصيرا حاسما في حياته يتصرف تصرفا ماددا وعنيفا لحفظ بقاءه ولاستمرار حياته ، سواء كان يعلم أو لا يعلم أن القدر قد رسم له نهاية لهذه الحياة • فالشخص الساقط من فوق السفينة — دعاوى الجبريين — يناضل الى آخر رمق من حياته ، لكي ينقذ نفسه من المصير المحتوم أى الموت غرقا •

ولا يمكن أن نقتنع بفكرة القدر ، انما الآخرون المشاهدون لنتيجة المحزنة ، هم الذين يستلهمون من هذه الواقعة ، وهى واقعة الغرق ، لان هذا الفرد قدر له أن يغرق فى هذه اللحظة ، ومن ثم فالقول لقدر هو موقف للاغيار ازاء الفرد ، وليس موقف الفرد نفسه مهما كان ايمانه الدينى لانه رغم موقفه الايمانى لا يزال يشعر بأنه سيحيا ومستمر فى الحياة ويعمل كأنه يعيش أبدا ، ويرتب لعدة دون أن تعوقه فكرة الموت أو القدر القاسى، ان كانت تؤرق وجدانه •

لقد اتضح لنا من مناقشتنا السابقة أن ثمة تقابلا بين الجبرية والحتمية • ولقد تبين لنا أيضا أن الحرية لها جانب سلبي يتمثل فى الرفض أو عدم قبول القسر أو الاكراه ، ولها جانب ايجابى يحدد بالمفهوم المتجه نحو حرية الاختيار لممكن واحد من بين عدة ممكنات وحرية الارادة الانسانية ، واتخاذ القرار ، وحرية الفعل •

فترة الجواهر

لقد ذهب طاليس الذى يقال أن الفلسفة ابتدأت به فى القرن السادس قبل الميلاد الى أن الماء هو المادة أو الاصل الاول الذى تتكون منه الاشياء أما أنكسمندرىس فلقد أرتأى بأن الماء لا يصلح جوهرًا للأشياء وإنما المادة الاولى عنده أو جوهر الأشياء عنده هو اللامتناهى وجاء بعد أنكسمندرىس أنكسيانس وذهب الى أن جوهر الأشياء هو شئ محسوس متجانس وهو الهواء • أو كما يقول الدكتور أبو ريان (قال •• بمبدأ محدود معين هو الهواء) • ثم لا نجد للكلمة وجودا عند هرقليطس فيلسوف التغير الا ان سياق مذهبه يجعلنا نعتقد بأن النار هي جوهر الأشياء •

أما الفيثاغوريون فلقد ذهبوا الى أن الاعداد هي جواهر الأشياء وأن الموجودات أعداد وأنغام • ويأتى دور الفلاسفة الاليلين ، ونحن لا نجد عندهم لفظ الجواهر ويصعب أن نقرر ما اذا كانوا اعتبروا شيئًا معينًا هو جوهر هذا العالم • الا أننا نجد الحقيقة الاولى عند كل من اكسانوفان وبارمنيدس وهليسوس تتبلور فى قولهم بأن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود أن الكثرة والحركة هم باطل وهما ممتنعان وغير منجودين •

ثم ظهر على المسرح الفلسفى أربعة فلاسفة متعاصرين حاولوا معالجة المسألة الطبيعية • وهم يرون أن أصل أو جوهر الأشياء كثيرة حقيقية وأنه لا تحول من مادة الى أخرى وإنما كل شئ ما هو الا تأليفات وتركيبات مختلفة من أصول متعددة ثابتة •

وأول هؤلاء الأربعة هو أنباز وقليس الذى اعتبر ماء طاليس وهواء
أنكسيمانس ونار هيراقليطس أو جواهر أشياء • وأن هذه العناصر لا تكون
ولا تقبذ وإنما تجتمع وتفترق بقوتى المحبة والكراهية ، وثانيهما هو
لوقيوس وثالثهما ديهوقريطس وهذين الأخيرين هما مؤسسوا النظرية
الذرية التى ترى بأن جوهر الأشياء هو الذرات التى تجتمع وتفترق فتكون
الأشياء ونفسه ، وأن العالم كله مكون من هذه الذرات ومن الخلاء وآخرهم
أنكسافوراس الذى ارتأى جوهر الأشياء فى عدد لا متناه من الجواهر
القديمة •

وهنا يجب أن نقف وقفة أكبر عند أحد ممثلى هؤلاء الأربعة وهو
ديهوقريطس لاقترب تفكيره من التفكير اللبىنترى • فلقد اعتقد أرسطو
بأن بارمنيدس كان قد قضى كل العلم فأخر تقدمه قرنا من الزمان حينما
قال باستحالة التغير منطقيا ، وذلك أن علم الطبيعة انما يقوم على افتراض
وجود أرسطو يعتقد أن علم الطبيعة يقوم بوجه خاص على افتراض وجود
التغيير الكيفى وهو الذى يطلق عليه اسم الاستحالة • والذين مضوا بعد
أمنيدس فى الأبحاث الطبيعية لم يجيبوا على بارمنيدس ببيان فساد منطقة
بل كان جوابهم هو أنهم حاولوا تفسير التغير بواسطة اجتماع وأفتراق
الجواهر الفردة أو الذرات التى لم تكن فى رأيهم قابلة للتغير ولا للفساد ،
وبمعنى هذا أن الذريين ردوا التغير الى الحركة المكانية • وهنا ينبغى أن
نلاحظ الصلة بين مذهب بارمنيدس وبين مذهب الذريين ، فبارمنيدس يرى
أنه وراء الكثرة والتغير الظاهريين وحدة وسكونا حقيقيين والذريون
يقولون أيضا ووفقا للاتجاه البارمنيدي بأن وراء التغير والكثرة سكونا

ووحدة ، فالذرة عند ديموقريطس وأتباعه عالم بارمنيدي مصغر وذلك لأنها لا تقبل القسمة فلا يحدث التغير في باطنها واذن فهي باعتبار ذاتها ساكنة وواحدة • ولكهم قالوا بأن هناك مالا نهاية له من هذه العوالم الواحدة السلاكنة المصغرة وأرادوا بذلك تفسير التغير الذى وقف منه بارمنيديس موقف المفكر العنيد فقالوا بأن التغير يمكن فهمه أى تعلقه بافتراضنا أنه ناتج عن اجتماع الذرات وافتراقها • وبذلك يحتفظ موقف الذريين بجانب من مذهب بارمنيديس وهو أن وراء التغير والكثرة الظاهرتين سكونا ووحدة في باطن الذرات ولكن التغير هنا ليس تغيرا كيفيا كذلك الذى ارتآه أرسطو وأتما هو تغير كمي يعتمد على الحركة المنبثقة عن اجتماع وافتراق الذرات • ويرى ديموقريطس بأن الاحساس ما هو الا تصادم الذرات أو الجسيمات المصغرة بالعين ثم تترجم هذه الصدمة الى احساس بالحجم مثلا أو الشكل أو المقدر ... الخ والذرات لا كيفيات لها وانما يمكن تفسيرها من الجانب الكمي وحسب •

كما يرى بأن الاشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو من الذرات التى تختلف من حيث الحجم والشكل والمقدار وغير ذلك من الصفات الميكانيكية أو الهندسية • ويفسر ديموقريطس تركيب الاجسام من الذرات بأن افتراض الذرات متحركة أول الامر في الخلاء اللامحدد فتتصادم هذه الذرات بعضها ببعض الاخر وينتج عن هذا التصادم أن تتشابه بعض هذه الذرات أثناء حركتها في الخلاء اللامحدود وتجتمع على أنحاء مختلفة فتكون الاجسام ، أما الفساد فيتم بافتراق هذه الذرات بعضها عن البعض الاخر •

ولا يمكن أن نقف على نحو اليقين على فكرة الجوهر عند السوفسطائيين من أمثال بروتاغوراس وجورجياس اللهم الا في قولهم بأن الانسان مقياس كل شيء • ولكن من الصعب أن نستنتج من قولهم هذا بأن الانسان جوهر الاشياء جميعا •

أما سقراط وما يسمى في تاريخ الفلسفة بصغار السقراطيين من أمثال أفليدس الميغاري وانستانس الاثني وأرستوبوس القورينائي ، فلا نجد لفظ الجوهر عندهم واضحا • فلننتقل اذن الى أفلاطون الذي كان تلميذا لسقراط وسأله رأيه وأفكاره عن تصور الجوهر ، ولقد ذهب أفلاطون في جرده الصاعد والنازل الى أن هناك مبادئ أو مثل جواهر للانسان والعدالة والجمال والخير ••• الخ • فهذه جميعا مثل أو جواهر وأن كان أعلى مثال فيها وأسمى جوهر بينها هو مثال جوهر الخير الذي يشير عنده الى الله • والجوهر عند أفلاطون دائم في الحاضر لا يجوز أن نضيف اليه الماضي أو المستقبل اذ هو في حاضر مستمر • والله عنده جوهر عاقل ومنظم ، عادل وخير ، جميل وكامل ، بسيط وثابت وصادق • والانسان في أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة • والعالم عنده مكون من نفس الجسم ، نفسه سابقة على جسمه صنعها الله من الجوهر الالهي البسيط ، والجوهر الطبيعي المنقسم أما النفس فهي عند أفلاطون جوهر خالد لا يفنى بفناء الاجساد وهي (بسيطة وواحدة معقولة وخالدة) •

ويأتى الدور على الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو الذي قلنا أنه أول من درس فكرة الجوهر دراسة فلسفية متعمقة فالطبيعة عند أرسطو تدرس الجواهر الحقيقية • وهذه عند أرسطو كالهواء والماء والخشب

والحجر •• الخ • وينظر العلم الطبيعي بوجه خاص في حركات الجواهر الحقيقية وتغيراتها • فإذا كانت الرياضة تدرس الاعداد والاشكال وهى عند أرسطو ليس لها وجود قائم بنفسه وانما هى فى نظره وجود أوجه للأشياء المحسوسة يجردها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، فالأشياء التى أمامنا حين نعدّها مثلا فنحن نعتبرها أو ننظر اليها على أنها وحدات قابلة للعد ، ومعنى ذلك أننا حين نهتم بعدها بغض النظر عن سائر صفاتها أى عن كل ما يمكن أن يكون لها من صفات سوى أنها وحدات قابلة للعد وأيضا قد ننظر الى هذه الأشياء نفسها باعتبارها حاصلة على أشكال معينة أى باعتبارها مثلثة أو مربعة أو كروية •• الخ فنحن هنا أيضا انما ننظر الى وجه أو ناحية من نواحي هذه الأشياء نتخذها موضوعا لبحثنا وبغض النظر عن سائر صفاتها • ذلك هو معنى قول أرسطو بأن الصفات التى تدرسها الرياضيات ليست الا وجوها للأشياء المحسوسة يحددها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، اذن فبينما يفصل الرياضى الصورة عن المادة لأنه يوجه نظره الى الصورة دون المادة نجد أن دراسة الطبيعى تتجه الى الصورة والمادة معا •

واذا كان علم الطبيعة ينظر فى الوجود المتحقق بالفعل والذى ندركه بالحواس أى أن موضوع هذا العلم موضوع مركب من هيولى وصورة ، فان علم الرياضة يبحث فى الصورة أو الشكل بغض النظر عن المادة أو الهيولى أنه ينظر الى ذلك الموضوع باعتباره كما وحسب واذا أردنا مزيدا من التجريد كان لنا ما بعد الطبيعة الذى يغض النظر عن مادة الوجود من ناحية وعن كميته من ناحية أخرى لينظر فيه باعتباره موجودا وحسب أى ينظر فى الموضوع بما هو موجود أو من حيث هو موجود •

ولقد قسم أرسطو الموجودات الى المقولات المعروفة ، ولو نظرنا في هذه المقولات لوجدنا أنها تنقسم الى فئتين كبيرتين : أما الفئة الاولى فلا يوجد فيها سوى شئ واحد هو الجوهر • والفئة الثانية أعراض أو أفعال لهذا الجوهر • ومعنى ذلك أن وجود غير الجوهر من المقولات هو وجود بالتبعية من حيث أنها توجد في الجوهر أو للجوهر أو من الجوهر نفسه • أما الجوهر فوجوده بنفسه • اذن وبهذا المعنى يكون الجوهر أحق المقولات باسم الوجود •

والجوهر عند أرسطو يقال بمعان ثلاث : اذ أنه يطلق على الهيولى أو المادة باعتبارها الموضوع الاول للصفات والأعراض ، ويطلق ثانيا على الصورة باعتبارها هي ما يقوم الشئ ويجعل منه شيئا معينا ، ويطلق ثالثا على المركب من الهيولى من حيث أن الهيولى والصورة لا توجد احدهما بنفسها أو مفارقة للآخرى بل أن الموجود الحقيقي عند أرسطو هو المركب منهما •

والجوهر أيضا يقال بمعنى أول وبمعنى ثان : أما الجوهر الاول فهو ذلك المركب الذى أشرنا اليه الان أى سقراط وأفلاطون • والجوهر الثانى هو معنى كلى أو هو بعبارة أخرى هو النوع والجنس مثل الانسان والحيوان • وهنا ينكر أرسطو أن يكون للجواهر الثوانى أى المعانى الكلية وجود مفارق كما ذهب الى ذلك أفلاطون في نظريته للمثل •

أن موضوع ما بعد الطبيعة عند أرسطو هو الجوهر • والجوهر كما رأينا يقال على المادة وعلى الصورة وعلى المركب منهما أما المادة فليست معينة بذاتها ولا تصلح أذن أن تكون موضوعا للعلم من العلوم ، والصورة تختلف وتختلف باختلافها العلوم التى تنتظر فيها :

فعلم العدد ينظر في معنى الوحدة أو صورة الوحدة ، وعلم الهندسة ينظر في صورة الاشياء بمعنى أشكالها ، والاخلاق تنظر في صورة الفضيلة والعدالة . . . الخ أما المركب من المادة والصورة فهو جوهر متغير يختص بدراسته ودراسة تغيراته علم الطبيعة فما هو الجوهر الذى يدرسه علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى ؟ يقول أرسطو أن الجوهر الذى يدرس في علم الطبيعة هو جوهر مفارق « أى ليس في مادة » وهو دائم غير زائل وثابت غير متحرك .

ولا شك أن أرسطو كان يتعين أن يثبت وجود جوهر دائم غير متحرك لأنه لو لم يفعل ذلك لما كان للفلسفة الاولى موضوعا خاصا بها . والبرهان الذى نجده في المقالة الثانية عشر من ما بعد الطبيعة يتصل اتصالا وثيقا بكلام أرسطو في الطبيعات ، اذا أننا نجد برهانه يسير على النحو التالى :

يقول أرسطو أن الموجود لما كان جوهرًا أو عرضًا ، والاعراض لا قيام لها بذاتها والجواهر هي التي تتقوم بذاتها ، فالجواهر بهذا المعنى هي أوائل الموجودات ومعنى لك أن الجواهر لو كانت فاسدة كلها لفست معها سائر الموجودات وبذلك ينهى العالم كله الى لا شيء ، ولكن أرسطو برهن أو اعتقد أنه برهن في السماع الطبيعى على أن العالم قديم وأنه أيضا أبدى لا يزول وأذن فالجواهر التي هي أوائل الموجودات قديمة ولا يمكن أن تزول .

وهناك برهان آخر يتصل بمسألة الحركة والزمان . ذلك أن أرسطو قد برهن أو اعتقد أنه برهن على أزلية الحركة وأبديتها . والحركة عرض للجوهر أذن فالجواهر أزلية أبدية .

ولكن هناك نوعا آخر من البراهين لا يستند فيها أرسطو استنادا جوهريا الى آرائه في الطبيعيات وانما هي براهين وأدلة يبدو أنها أدخلت في موضوع ما بعد الطبيعة •

ويمكن أن نلخص الدليل الاساسى لهذه البراهين على النحو الاتى :
أولا. — يقول أرسطو أن كل متحرك فهو لابد متحرك بشيء آخر •
ونحن اذا ظهر لنا أحيانا أن شيء يحرك نفسه كما نقول مثلا عن الحيوان فيجب أن نميز في هذا الشيء بين مبدأ محرك وشيء آخر يتحرك ، أى يجب أن نميز دائما بين المحرك والمتحرك • ويقول أرسطو ثانيا أننا لا يمكن أن نتسلسل مع العلل الى غير نهاية أى أن المتحرك وأن كان يتحرك بشيء آخر فهذا الشيء الآخر قد يكون متحركا بشيء ثان وهكذا الا أننا يجب أن نقف في نهاية الامر عند محرك أول لا يتحرك بشيء آخر ومعنى هذه القضية عند أرسطو هو أنه يقرر وجود محرك أول لان القول بامتناع تسلسل العال الى غير نهاية معناه أن هناك جوهر ا أول أو علة أولى أو محركا أولا •

فلننظر الان في هذه العلة الاولى أو المحرك الاول هل هو أيضا متحرك أو غير متحرك ؟ ولو كان متحركا بحكم القضية الاولى متحركا بشيء غيره ولو كان متحركا بشيء غيره لم يكن علة أولى ، اذن فلا بد أن يكون المحرك الاول ثابتا غير متحرك • وينتهى أرسطو من ذلك كله الى أن جوهر ما بعد الطبيعة موجود وأنه دائم غير تائل وثابت غير متحرك •

وبعد ذلك يعرض أرسطو أهم القضايا التى يقولها على الجوهر الاول أو المحرك الاول أو العلة الاولى وكلها ألفاظ مترادفة فى أرسطو وهى :

١ — المحرك الاول ليس جسيما لان الجسم يتناهى ، والتناهى نقص

لا يتفوق مع كمال الله وتمامه •

٢ — المحرك الاول يحرك العالم باعتباره علة غائية لان الغاية التى يتجه اليها الوجود والعالم •

٣ — المحرك الاول معقول ومعشوق لانه مجرد وكامل وعلة غائية •
أما الفلسفة الرواقية مادية بحتة لا تتفق مع الاتجاه الروحى الذى نجده عند لبينتز • ومع ذلك ففى ميدان الاخلاق نجد أفكارا تقربنا من الافكار الاخلاقية عند لبينتز مثل الغائبة والحرية والتفائل وغيرها • ويقول الدكتور عثمان أمين « لبينتز الذى يذكره الرواقيين فى أكثر من موضوع كتابه (تيوديسييه) ••• يكاد يوافقهم فى آراء فلسفية كثيرة : كالتفائل والغائية والحرية والمجهود وما إليها » •

وأذن فقد كانت هناك بعض الوشائج بين التفكير الرواقى خصوصا فى ميدان الاخلاق وبين لبينتز • ولكن الخلافات الرئيسية والكثيرة التى تتصل بانساق الفلسفى ذاته عند كل من لبينتز والرواقيين يجعلنا نغض النظر عن هذه الفلسفة بادية ذى بدء •

ننتقل الان الى مفكر آخر تربطه بلبينتز بعض الوشائج والروابط الفكرية الا وهو أبيقور الذى يذكر لبينتز انه اتجه اليه بعد تحرره من سلطة أرسطو والمدرسين • والواقع أن أبيقور أنما أقام آاءه فى معظم نوحيتها على أسس من آراء ديمقريطس فى محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطو من أوجه النقد « أى أنه حاول التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ديمقريطس فى محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطو من أوجه النقد أى أنه حاول

التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ديمقريطس، فمذهب ديمقريطس الطبيعي يتلخص في القول بأن الأشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو ذرات تختلف شكلا وحجما ومقدارا ولكنها لا تختلف كيفا • وتتحرك هذه الذرات في خلاء لا محدود فتتصادم وتتشابك ويتكون من ذلك ما نراه من أجسام في الطبيعة • أى أن الذرات أثناء سقوطها في الخلاء اللا محدود تجتمع على انحاء مختلفة فتكون الاجسام • وأبيقور يأخذ بهذه الافكار جميعا فعنده أن الذرات تتمايز « من ثلاث نواحى وهى : الحجم والشكل والمقدار ••• ووراء هذه الصفات الثلاث لا توجد كيفيات أخرى كاللون والطعم والصوت والبرودة والحرارة ••• الخ كما أنه يأخذ بفكرة الخلاء وبتركيب الاجسام عن اجتماع الذرات وفسادها بافتراق هذه الذرات • ولكن أبيقور يضيف على هذه الافكار فكرة جديدة على مذهب ديمقريطس هى فكرة « الثقل » اذ أن أبيقور يتساءل وما علة سقوط الذرات ؟ أى ما هو السبب الذى يجعلها متحركة فيخرج بها عن الحالة السكون ؟ ويجيب أبيقور على ذلك بقوله بأنه لا بد من إضافة صفة الثقل الى الذرات وهذه الصفة هى النى تفسر سقوطها وفكرة الثقل هذه انما أخذها أبيقور عن أرسطو • ولكننا نسأل هل لهذه الفكرة مكان في مذهب أبيقور ؟ أو بعبارة أدق هل يمكن التوفيق بين هذه الفكرة ومذهب ديمقريطس الذى أصطنعه أبيقور ؟ وهل يحتاج مذهب ديمقريطس حقا الى هذه الفكرة ؟ للإجابة على هذه الاسئلة يجب أن نبحث أولا في معنى الثقل ••• فالثقل معناه سقوط الاجسام في اتجاه معين وهذا الاتجاه عند أرسطو هو نحو نقطة معينة في العالم هى مركز هذا العالم الذى يطابق مركز الارض ، وعلى ذلك فالاجسام

التي يقال عنها أنها ثقيلة هي الاجسام التي تتجه الى مركز العالم، والاجسام التي يقال عليها أنها خفيفة هي الاجسام التي تبتعد عن مركز العالم ، فالحجر مثلا وكل مادة ترابية هي أجسام ثقيلة لأنها اذا تركت لذاتها سقطت نحو مركز الارض أو مركز العالم والنار خفية لأنها تتجه الى الصعود الى أعلى فهي تعتبر مادة خفيفة بالنسبة الى الحجز على الاقل .

ولكن ماذا يكون معنى الثقل في تصور ديمقريطس ؟ أن ديمقريطس يتصور خلاء لا حد له ، وفي الخلاء اللامحدود لا نستطيع أن نعين نقطة معينة ونقول أنها هي المركز فكل نقطة في الخلاء المحدود يمكن أن نعتبرها مركزا ، وذلك لأن المركز يجب أن يكون بالاشارة الى محيط معين وعالم أرسعو عالم محدود يحدده تلك النجوم الثوابت فيمكن القول بمركز لهذا العالم ، أما عالم ديمقريطس فليس محدودا وأذن فليس له مركز ، واذا كان عالم ديمقريطس لا مركز له فلا محل فيه للقول بالسقوط أو الثقل لان السقوط كما قلنا الان هو اتجاه نحو نقطة معينة . لذلك أفترض ديمقريطس الذرات متحركة في اتجاهات مختلفة كيفما أتفق . وهذا التصور للحركة المتعددة الاتجاهات متفق تماما مع تصور الفضاء اللامحدود فعندما أدخل أبيقور صفة الثقل الى الذرات تغافل عن جوهر فكر ديمقريطس الذي يبدو أن فكرة الثقل هذه لا توافق مذهبـه .

ويضطر أبيقور من ناحية أخرى لتفسير تكوين الاشياء الطبيعية من الجواهر الفردة — يضطر — الى إدخال فكرة جديدة بعد إدخاله فكرة الثقل وهي فكرة الانحراف . اذ أننا لو تصورنا سقوط الذرات على النحو

الذى نتصور به سقوط الاجسام المرئية لما استطعنا أن نفسر التقاء الذرات وتكون الاجسام لأن الاشياء التى نراها ساقطة يبدو أنها فى هذا السقوط متوازية ، وإذا تصورنا السقوط على أنه اتجاه نحو نقطة واحدة أو مركز واحد فعلى هذا التصور أيضا لا تلتقى الذرات إلا عدد المركز أو قريبا جدا منه • وكن أبيقور ومن قبله ديمقريطس يريد أن يفسر تكون الاجسام لا تتكون الا اذا تقابلت الذرات ، فكيف تفسر التقاء الذرات ؟ هنا يقول أبيقور بفكرة الانحراف ، أى أن الذرات فى سقوطها لا تسلك دائما فى خطوط مستقيمة بل أنها تنحرف أحيانا عن هذه الخطوط المستقيمة • وهذا الانحراف هو الذى ينشأ عنه اصطدام الذرات بعضها ببعض وبذلك تتركب الاشياء •

ونحن لو دققنا النظر فى هذه الفكرة الجديدة لوجدنا أن أبيقور لم يكن بحاجة اليها لو لم يقل بفكرة الثقل ، لأن الثقل هو الذى يتسبب عنه السقوط الى نقطة واحدة مشتركة ، ولأن السقوط نحو نقطة واحدة مشتركة لا يفسر التقاء الذرات • فقد كان أبيقور مضطرا الى القول بالانحراف ولكننا لو رجعنا الى تصور ديمقريطس لما كنا بحاجة الى فكرة الثقل ولا فكرة الانحراف لأن ديمقريطس يقول بتحريك الذرات فى جميع الاتجاهات لا نحو نقطة واحدة مشتركة ولأن الحركة فى اتجاهات متنوعة متضادة ومتقاطعة ينشأ عنه اجتماع الذرات وتكون الاجسام • وقد أستخدم أبيقور فكرة الانحراف هذه فى مذهبه الاخلاقي كثيرا وأفاد منها كل الافادة فهو يقول أننا نحس فى أنفسنا الارادة الحرة ، والارادة هى الانحراف فى

الانسان • فاذا كان الانحراف متحققا فينا فهو متحقق في الجواهر ، اذ لا يمكن أن نعتبر الانسان استثناء في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحرية •

وبعد ذلك يأتي العصر الوسيط في تاريخ الفلسفة ، ذلك العصر الذي ازدهرت فيه المواقف المدرسية الارسطية من جهة ، وازداد فيه شراح الفلسفة من جهة ثانية وأمتزجت فيه الفلسفة بالدين من جهة ثالثة • وبغض النظر عن الاتجاهين الاولين اللذين ينعدم فيهما أصالة الفكر فإن الفلسفات التي أمتزجت بالدين يمكن أن نحصرها في ثلاثة اتجاهات فلسفية الاول اتجاه فلسفي يهودي يمثله فيلون لاسكندري الذي أعتنى بالتأويل الرمزي وحسب لم يبحث في مسائل ميتافيزيقية أصيلة مثل مسألة الجوهر المطروحة أمامنا • والثاني اتجاه فلسفي مسيحي يمثله القديس أوغسطين تاتيان وكليمان الاسكندري وأوريجين وأفلوطين وغيرهم • وهؤلاء أفاضوا في قصة الخلق والميعاد وبتطهير النفس لكي تصل الى الله وغير هذه من أبحاث تتسم جميعها بالخوض في مسائل دينية أولا وقبل كل شيء • كذلك لا نجد في هذا الاتجاه أية دراسة العميقة لفكرة الجوهر : اللهم الا فكرة الاثنائيم الثلاثة التي هي جواهر عند أفلوطين •

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الفلسفي الاسلامي الذي يمثله كثير من المعتزلة والاشاعرة وفلاسفة الاسلام • ولقد تكلم المسلمون عن الجوهر الرد ، وأقاموا الاحلة على وجوده وإثباته ، وذهب الكثيرون منهم الى القول بأن كل شيء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة ليست بذات حجم أو مقدار وينتج عن تجمعها تكون الاجسام الطبيعية •

لقد أخذت طوائف كثيرة من متكلمي الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الاسلامي المنيّف • فأبو الهذيل العلاف مثلاً « كان يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعاً للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادر على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي الى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعني حتى ينتهي الى جزء لا يتجزأ » كذلك نجد الأشعري يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده الى قوله تعالى « وكل شيء أحصيناه في أمام مبين » •

والحق أن مسألة الجوهر الفرد على هذا النحو كان لها شأن كبير في علم الكلام بل كانت « أثاثاً لا ثبات بعض العقائد الايمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضى الى أثبات وجود الصانع كما كانت أساساً لوجهة نظر في الكون تتبنى على القول بالخلق المستمرة » • ١

وبذكر ابن حزم أن لأصحاب مذهب الجوهر خمس أدلة على وجوده وهي :

١ — لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له • لأن هذه المسافة تقبل القسمة الى غير نهاية • وقد أستطاع النظام — وهو من أكبر معارض هذا المذهب — أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة •

٢ — لا بد أن يلي الجرم من لا جرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه • ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن أجزاء

لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماسى جزء آخر •

٣ — ويتفرع هذا الدليل من القاعدة الكبرى للعلم الكلامى الاسلامى
وهى القول بقدرة الله على كل شىء وهو هكذا ، الله هو ألف أجزاء فهل
يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شىء من التآليف ولا تتحمل
تلك الاشياء التجزئة أم لا يقدر ؟ أن قيل :

لا يقدر كان فى ذلك تعجيز لله ، وأن قيل : نعم يقدر ففيه أقرار
بالجزأ الذى لا يتجزأ •

٤ — لو كان لا نهاية لجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الاجزاء
التي لا نهاية لها مثل ما فى الجبل • وتخلص النظام من هذا المأزق بقولـ ٥
أن أجزاء الجبل تكون فى أثناء التجزئة أبدا أكبر من أجزاء الخردلة •
٥ — علم الله يحيط بكل شىء وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم
فالاجزاء متناهية •

واذن فقد قال المعتزلة والاشاعرة بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ
وأقاموا الادلة عليه • ومزجوا ذلك المذهب بتيار دينى اسلامى مستندي الى
القرآن والسنة • ولكن هل أخذوا المذهب من اليونان وصبعوه بصبغة دينية؟
هنا يقرر بريترل أن المسلمين لم يأخذوا المذهب من اليونان ويؤكد بأن
« التشبه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين
ينبنى فى الحقيقة ... على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم » •
أما خلاصة فكر هؤلاء فى القول بالجوهر الفرد فيمكن وضعه على
النحو التالى :

كل شيء مخلوق فهو مركبه من جواهر فردة سواء أكان جسما أم
عرضا أم فعلا أم مكانا أم زمانا ، فالمخلوقات جميعها « تنقسم الى جواهر
أفراد وسواء أكانت أجساما أم أعراضا أم مكانا أم زمانا ولا يرجع تركيب
هذه أو تلك الى أن الجواهر الافراد أحجاما ومقادير وأنما هي تنتج من
تجمع أو تأليف أو تركيب تلك الجواهر • فامتداد الجسم مثلا لا يرجع الى
أن للجواهر الافراد حجما بل هو يرجع الى مجرد التأليف منها » •

الجوهر الفرد اذن ليس حجما أو مقدارا ولكن عندهم أن يرى
ويدرك بقدرة الله • ولكن لا يجوز عليه العلم والقدرة والحيلة •
وكل جسم أو عرض أو زمان أو مكان أنما يكون من عدد من الجواهر
فمثلا العلاف الى أنها ستة أجزاء ، ومعر الى أنها ثمانية أجزاء وهشام
القوطى الى أنها ستة وثلاثون •

فكرة الديالكتيك

يمكن القول بأن هيراقليطس أول من وضع نظرية الاضداد عندما عرض فكرته عن التوتر القائم في الصيرورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيك على أننا إذا أردنا فهم تطور الديالكتيك يتعين علينا أن نعنى — أكثر من عنايتنا بهيراقليطس — بما قامت به مدرسة الايلين • فقد ساهم زينون عندما دافع عن دعوى أستاذه بارمنيدس ضد الفيثاغوريين ، في تنمية المناهج الديالكتيكية • والواقع أن وجود هاتين المدرستين المتعارضتين ، يفسر السر في ظهور السفسطائيين • على أنه يصح القول بأن سقراط الذى رآه خطر من السفسطائيين — وان كان هو بكل وضوح أقوى خصم لمذاهبهم — هو الذى ساعد على ظهور الديالكتيك في صورة محددة المعالم • وكلمة « ديالكتيك » قد انحدرت من كلمة يونانية تعنى (يجادل) أودياليجين وكما هو معروف ، لجأ سقراط الى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس الى الحقيقة • واتبعت المحاورات الافلاطونية نفس الاتجاه الذى سارت فيه محاورات سقراط • ويذكر لنا أفلاطون أن المجادل الحق يحرص دائما على تقرير اتفاقه في وضوح مع من يجادله في قضية قبل الانتقال الى قضية جديدة • وما يتميز به الجدل الافلاطونى هو تحوله تدريجيا من مجرد فن للمجادلة الى منهج حقيقى وعلم • هكذا كانت الصورة التى ظهر فيها كتاب الجمهورية • ففى هذا الكتاب بين لنا أفلاطون أننا بعد أن نمر بأحكام العلوم الجزئية ، علينا أن نحطم الفروض التى اعتمدت عليها هذه العلوم — على حد قوله — لكى نهتدى الى معرفة أكثر اتساما بالطابع العام • ونحن

في صعودنا — اعتمادا على قضائنا على الفروض المتلاحقة — الى علوم أكثر اتصافا بالطابع العام ، نصل في النهاية الى نطاق ننتقل فيه من (المثل) الى (المثل) دون وساطة أية عناصر جزئية أو افتراضية وبعد ذلك نصل الى أساس العلم كله ، وهو ما يعد أساس العالم في الوقت نفسه ، يعنى الخير أو الشمس المعقولة • ولكن بعد هذا الجدل الصاعد ثمة جدل هابط •

ومن ثم يكون هناك انفصال في السلم الجدلى ، أحدهما يقع في البداية ، والاخر يقع في النهاية • وربما أمكننا القول بأن هاتين الفجوتين قد ساعدنا على ضمان تحقق الحرية في العملية الجدلية ، وهو أمر لا نصادفه عند هيجل •

ولم يقتصر الأمر على وجود هذا الجدل العقلى عند أفلاطون • إذ اننا نصادف عنده أيضا ما سمي بجدل العشق الذى ينتقل من التعلق بالاشياء الجميلة الجزئية والاشخاص الى التعلق بالجمال الكلى ، أو ما سماه أفلاطون (بهييط الجمال ذاته) •

وفي محاوره فيداروس ، نصادف مرحلة أخرى — يحتمل أن تكون متأخرة — من مراحل تفكير أفلاطون الجدلى • ففي هذه المحاوره ، يقارن فكر الفيلسوف ببراغة الجزار في تقطيع اللحوم • وكما يقوم هذا الجزار بالكشف عن مفاصل الذبيحة التى يقوم بتقطيعها ، كذلك ينبغى على المجادل أن يتتبع المفاصل الموجودة في الواقع • وبلغ هذا الاتجاه الجدلى ذروته عندما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل ، وما سماه بعملية القسمة •

ولم يجعل أرسطو للجدل مكانة عالية مماثلة للمكانة التى خصها به

أفلاطون • فلقد عرف أرسطو الجدل بأنه فن لا يهتدى الى أكثر من نتائج
محتملة • ولم يقدر أرسطو العلوم الرياضية تقديرا مماثلا لأفلاطون • أما
الجدل فقد اعتبره أسلوبا مجردا الى الحد الذى لا يصح القول فيه بكفايته
وعلى الرغم من ذلك ، فلقد نظر الى منطق أرسطو أحيانا على أنه نوع من
الجدل • ولا شك أن هذا هو السبب الذى دفع ديكارت عند معارضته
للمنتطق الأرسطى ، الى نقد المعانى الكلية التى قام بها من سماهم ديكارت
بالجدليين •

من هنا يمكننا القول بأن أرسطو وديكارت كانا خصمين للجدل •
ويمكننا أن نضيف اليهما كانط • فقد اعتقد كانط أنه لا يصح القول حتى بأن
الجدل فن الاهتداء الى نتائج محتملة • انه فن الوهم بمعنى أصح • على
أن كانط قد اعترف بوجود علم وراء هذا الفن القائم على الوهم (هو
الديالكتيك الترانسندنتالى) الذى تحدث عنه فى الجزء الثالث من كتابه
« نقد العقل الخالص » ، فى أعقاب حديثه عن الاستطيقا الترانسندنتالية ،
والتحليل الترانسندنتالى • قفى الوقت الذى تساعدنا فيه صور المحسوسات
ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتداء الى الحقيقة لان
انكار العقل فيها من العلو والدقة ما يحول دون تطبيقها على التجربة وانشاء
الحقيقة • هذا الكلام يصح عن أفكار العالم والنفس والله • ويفصح الطابع
الجدلى للعقل عن نفسه على الاخص عندما نبحت أول هذه الأفكار • اذا
اننا فى هذه الحالة سندرك أن العالم لا يمكن أن يوصف بأنه لا متناه ، أو
متناه فى المكان أو الزمان • أما فيما يتعلق بمشكلة النفس ، ومشكلة الله ،

فقد اعتقد كانط أن حلها ليس بعيدا عن متناولنا تماما • فهو بعد أن فرق بين النومنا والظواهر قال ان النفس حرة من حيث هي نومنا ، وان الله موجود (وان تحنم عليه الاعتراف بأننا في نطاق الظواهر لن نستطيع الاهتداء الى النفس والى الله) • وفيما يتعلق بهذه الافكار جميعا ، يوجد نوع من الصراع يدور داخل العقل • ونحن اذا نظرنا الى افكار العقل على أنها لا متناهية ، تبدو كبيرة للغاية بالنسبة لعقولنا ، بحيث لا نستطيع أن ندركها • واذا نظرنا اليها على أنها متناهية ، فانها تبدو صغيرة الى أكبر حد • ومن ثم فانها اما أن تتجاوز العقل ، واما أن العقل يتجاوزها • ولن يتحقق اطلاقا أى تناسب بين العقل وموضوع تفكيره في هذا النوع من الافكار • فان العقل يحاول التفكير في جملة الاحوال المحيطة بكل شيء معطى له ، إلا أن هذه الاحوال تراوغة • ونحن نصادف دائما الصراع غير المجذى •

وعلى الرغم من هذا ، فان افكار العقل ، قد يكون لها بعض الفائدة ، حتى في نطاق التجربة ، اذا فهمت على أنها قواعد ترشدنا الى الاتجاه الذى يجب أن نتبعه حتى نزيد الوحدة بين الظواهر توثقا ، حتى وان أقنا ، في الوقت نفسه أن هذه الظواهر لا يمكن أن تتحد اطلاقا اتحادا عاما •

كان أرسطو وكانط — كما ذكرنا — خصمين للجدل • ولكن فيلسوفا آخر ، هو هيجل ، قد استطاع اكتشاف بذور للتفكير الجدلى عند كانط • اذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد نظمها على نحو معين ، بحيث يندو الطرف الثالث في كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين

الاولين • فالحكم الشخصى مثلا حصيلة لحكم كلى ، وآخر جزئى • فسقراط فرد جزئى ، يمكننا أن ننسب اليه كل الصفات التى تنطبق على النوع الذى ينتمى اليه هذا الفرد الجزئى • فهو حد جزئى نظر اليه على أنه حد كلى (أى كفرد فى نوع ، وهو النوع الذى ينتمى اليه) وكانت هذه اللمحة من بين الاسس التى اعتمد عليها الجدل الهيجلى • واعتمد هذا الجدل على عقل هيجل أيضا ، بغير منازع ، اذ كان هيجل دائم النظر الى الاشياء باعتبارها متعارضة ، كما هو الحال عند هيراقليطس • كما كان دائم الاعتقاد فى امكان التقاء هذه الاضداد فى عمليات تأليفية واسعة كما هو الحال عند أفلاطون • واستمد هيجل من الجمع بين هذين الاسلوبين طريقته القائمة على الجدل ، وما يظهر فيها من متعاقبات لا حصر لها من الدعاوى ، والدعاوى المعارضة والافكار المتألفة • وبعد نهاية هذه الرحلة فى عالم المنطق والميتافيزيقيا ، ظهر لنا العالم برمته كلا معقولا يحتوى فى طياته على كل المتشوعات التى صادفناها •

ومن الجدل الهيجلى ، انبعث (جدليا) جدلان • أحدهما هو جدل ماركس ، والاخر هو جدل كيركجورد • واحتفظ ماركس بالطريقة الهيجلية التى تتألف من دعوى ونقيض للدعوى وفكرة تأليفية • ولكنه استعاض عن الفكرة والبناء الروحى بأحوال الانسان الاقتصادية على الارض • ومن ثم فإنه يكون قد قلب ما جاء به هيجل وجعله يقف على رأسه على حد قوله • وقد يكون من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن نقبض الدعوى قد أصبح له فى العملية التأليفية عند ماركس أهمية تفوقاً هميته عند هيجل • وربما جاز

وصف نظرية ماركس بأنها احتجاج يمثل الواقعية ضد مثالية هيغل ، التي كانت تتطلع بحق الى الجمع بين الواقعية والمثالية • وظهر احتجاج آخر على مثالية هيغل ، عند كيركجورد ، اعتمادا على نظرة بعيدة الاختلاف • ويبدو جدله الوجودى من حيث صورته بعيد الاختلاف عن جدل هيغل • اذ يبدو ألا وجود لاية عملية تأليفية عند كيركجورد • فجعله عاطفى لا عقلى • ولم يعتمد على أطراف ثلاثة ، ولكنه اعتمد على طرفين فحسب • فقد اعتقد هيغل أن العقل يقوم بعملية تأليفية بين طرفين متعارضين • أما كيركجورد فقد اتجه الى ابقاء التقابل بين الطرفين ، والى المحافظة على ناحية التعارض بينهما • فهو لم يرغب فى الجمع بينهما فى طرف ثالث • فلاعتقاده فى عدم وجود عقل يجمع بين هذين الطرفين ، بقيا دون توفيق بينهما • ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمع بين المتناهى واللامتناهى ، ويكون كل ما هناك التقاء بين هاتين الفكرتين غير المتوافقتين • وهى التقاء يكشف عن عجز العقل الانسانى ، ويجربه الانسان عند الايمان •

وتصور برودون الجدل فى صورة يمكن أن تقارن الى حد ما بصورته عند كيركجورد • وهذا جدل لا يتم فيه الجمع بين الدعوى ونقيض الدعوى فى عملية تأليفية ، بل يحدث فيه تعادل فعال بينهما أو (وحدة مسلحة) كما وصفه جورفيتش ، فأحسن فى وصفه •

ومن المستطاع المقارنة بين جدل كيركجورد ، وما يصح تسميته بجدل باسكال ، فكلاهما يعتمد على التفاعل المستمر بين الشئ ونقيضه فى العقل الانسانى • وعلى الرغم من كل ذلك • فثمة اختلاف بينهما • فباسكال أقرب

الى فكرة العملية التأليفية من كيركجورد • اذ تبدو المسيحية في بعض الاحيان في نظر باسكال وحدة للاضداد • وفي احيان أخرى ، تبدو أقرب الى اللقاء بين الاطراف المتضادة ، الذي تحدث عنه كيركجورد •

وكشف هيجل في صورة رائعة قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلي ، قام بالجمع بينهما • العملية الاولى هي الانتقال من نقيض الى نقيض • العملية الاخرى يقوم بها الحد الثالث ، وهي ذات طابع تأليفى • أما جدل كيركجورد (ويمكننا أن نضيف اليه نيتشه) فهو جدل يتميز بطابعه العاطفى أكثر منه جدلا عقليا • انه جدل نحياه ونشعر به • وهو ينتقل من دعوى الى نقيضها • أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، الا في حالات الوجد وفقدان الوعي • فالعملية التأليفية لا يمكن التعبير عنها في كلمات ، بل وربما تعذر الافصاح عن الدعوى ، ونقيض الدعوى في كلمات أيضا • فنحن في عالم المباشر ، وليسنا في عالم اللامباشر •

هذا الكلام يعنى ابتعادنا بكل تأكيد عن الجدل الهيجلى بنقلاته المهيبة المنتظمة من دعوى الى نقيضها ثم الى الفكرة المؤتلفة منهما (وان كان هذا الجدل قد بدا في أول صيغ له فياضا بالحياة ، كما بدت ايقاعاته خالية من التكلف) كما يعنى ابتعادنا أيضا عن الجدل الافلاطونى بحركته الصاعدة وحركته النازلة (وان بدا الجدل الافلاطونى أكثر حرية من جدل هيجل • لانه يتوقف عند الواحد من جهة ، ويتوقف عند جملة جزئيات من جهة أخرى • فهو يتجنب كل انقضااض عنيف على الواقع ، أو محلولات للانقضااض عليه بمعنى أصح ، كالتي تحدث في حالة الجدل الهيجلى) •

من هذه الصور الجدلية الاخرى ، نستطيع ادراك حالة أى جدل لا يتسم بالطابع الهيجلى •

وبسبب التفاعل بين التصورات ونقائضها ، التى تقضى كل منها على الاخرى ، ينشأ جدل وجودى ، ينتقل من مباشرة المدرك الحسى الى مباشرة النشوة • وربما أمكننا القول بأن الادراك الحسى يتصف بأونطولوجية موجبة ، كما تتصف الاحداث الصوفية بأونطولوجية سالبة • والجدل يمثل سبيلا يجتاز المرة تلو الاخرى ، ذهابا وايابا ، ويعتمد على تمزيق المفروض والافكار على حد تعبير دماسقيوس •

فى هذا الجدل الوجودى ، ربما أمكننا الاستماع الى نتف وجيزة من الحوار المتقطع بين الافات ، عندما يتوقف الحوار بمعناه الحق ، وعندما يتمكن الصمت من جعل نفسه مسموعا — ان صح مزل هذا القول • هذا الصمت هو صمت الادراك الحسى ، عندما يتغذى العقل بالاشياء • انه صمت النشوة عندما يبلغ العقل أسمى نقطة يصبو اليها ، وهى تعد أسمى نقطة فى العالم فى الوقت نفسه •

وبين هاتين اللحظتين المباشرتين ، توتر وشدة ، يعرف بوساطتهما الوجود • انه توتر يتردد دائما بين المدركات وما فيها من علو كامن ، والنشوة وما فيها من علو كامن •

على أن هذه الكلمات ذاتها تبين أنه رغم توقف الحوار ظاهريا فى هذه الافات ، إلا أنه مستمر ، كما يتبين عند استمراره مرة أخرى ، أو على الأقل عندما يبدأ من جديد • فعند التأمل سنرى تحول الادراك الحسى والنشوة

الى صورة جدلية • ولقد أكد هيجل وكيركجورد على السواء ، كل تبعا لطريقته الخاصة ، هذه الوحدة الزاخرة بالمفارقات التى يتم فيها الجمع بين العلاقة واللاعلاقة ، وبين الكمون والعلو •

ويسوقنا جدل هيجل الى رؤية الكل • أما الجدل الذى لم نستطع ادراكه الا فى صورة باهتة ، فيبقى فى صورة شذرات ، أو مجرد فتات — كما قال كيركجورد — أو صورة جزئيات دقيقة — كما ذكر بليك — أو فى صورة نبضات فريدة فى التجربة — كما رأى بلود وجيمس • وربما أمكننا أن نسمى هذا الجدل بمنطق الكيف البحث (أو لا منطق للكيف بمعنى أوضح) ، حيث لا يكون الاكثر شيئا أكبر من الاقل • وهو منطق لن يزيد من خصب نظرتنا الى العالم ، ولكنه ينتهى بنا الى نوع من الاتصال العارى الاعمى بما يسمى بالآخر •

فما هنالك ليس شيئا واحدا لا يمكن الافصاح عنه ، بل كثرة من الاشياء الاشياء التى لا يمكن الافصاح عنها ، كل منها يتميز بأنه محدود وغير محدود معا • هنا يتصور المطلق فى صورة شدة أكثر منه فى صورة وحدة شاملة • انه مطلق يتم الشعور به ، أو نشعر به فى أهون الاشياء (اذا تذاكرنا ما قاله اشاعر توماس تراهيرن) •

ومع ذلك فستظل هناك مسألة أخرى فى حاجة الى بحث وهى : ألا يصح البوول بوجود وحدة تجمع بين هذه الكثرة التى لا يمكن الافصاح عنها ، على نحو لا يمكن الافصاح عنه هو ذاته ؟ •

لقد أراد أفلاطون انشاء علم للجدل • على أننا قد نتشكك في امكان تحقق مثل هذا العلم ، في نفس الصورة التي تصورها أفلاطون وهيكل ، ومن ناحية أخرى ، فان استخفاف أرسطو وكانط بالجدل يبدو بالمثل أمرا غير مقبول • فأفلاطون وهيكل قد أشادا بهذا المنهج ، أما نقادهما رأوه منهجا رديئا • ولكنه في الحق ليس بمنهج على الاطلاق • انه العملية التي يقوم بها العقل عند بحث مشكلات الميتافيزيقا •

والواقع أننا قادرون على تفسير الجدل الكانطي ذاته على هذا النحو • فيمكننا القول بأنه يدل على ما يحدث في العقل من انقسام عند مواجهته لمثل هذه المشكلات العويصة • وبذا نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين كانط وكيركجورد • ولقد انتقد هيكل كانط أحيانا لانه قد عبر عما سماه (هيكل) بالوعى التعس ، فأظهر بذلك تمرده على مظاهر النصر والتفائل التي بدت عند هيكل •

فالجدل يمثل الشعور في حالة تعاسته ، وفي حالة شعوره بالفاصل الذي يفصله عن الاشياء وعن ذاته • وهو فاصل يعاود الظهور المرة تلو الأخرى • ولكن ، وكما رأى هيكل ، مصيرنا ربما يحتم علينا القيام بصنع سعادتنا من هذا الشعور التعس ، وذلك عندما ندرك أن حركات العقل هي تعبير عن كثرة الاشياء ، وانعكاس حركاتها •

وليس هناك خاصة تتميز بها الفلسفة المعاصرة أكثر من تطرفها في تأكيد الذاتى ، وتطرفها في تأكيد الموضوعى • على أننا قد نستطيع أن نضيف الى ذلك القول بأن كلمة (موضوعى) ربما بدا فيها قصور في هذا المقام ،

وأنا قد نكون في حاجة الى كلمة أخرى للدلالة على ما يظهر من ضباب وراء
 لا نستطيع تحديدها ، وان كنا نستطيع مقارنتها بالطين الذي ظن سقراط
 المنصورات ، والدلالة على تلك الظلمة أو تلك الصورة المبهوشة ، التي
 في صباه أنه يحجب عنه المثل ، وان رجع ذلك بغير جدال الى سبب مختلف •
 ميزان النقيضان اللذان يتصارعان بأسلحتهما المختلفة، واللذان يظهران
 في الذرة التي وصل اليها الفكر المميز ، أي هذه الموضوعية الكبرى
 الذاتية الكبرى (اذا استعربنا تعبير شادون ، وان كان قد استعمل هاتين
 الكلمتين للإشارة الى معان مختلفة) يمكن مصادفتها بالمثل في أنواع أخرى
 من النشاط الانساني ، أو في أنماط أخرى من الشهود ، كما هو الحال عند
 المصور كان جورج ، والمصور سيزان • فشان جوخ يمثل قمة الذاتية ، كما
 يمثل ميزان التعطش والتألف للموضوعية في ذروتها ، والرغبة في صنع
 الصورة الجمالية •

على أن الفصل بين الموضوعية الكبرى والذاتية الكبرى متـذر لنا
 ، كما هو الحال في الفلسفة سواء بسواء • فقد شاء القدر الذي يتسم
 بدعوقية مماثلة لمقولية أي قدر آخر — كما يمكن أن يقول هيجل — أن
 تكون (حاجة) سيزان الى الموضوعية هي التي تستهويننا أكثر من موضوعيته
 الموضوعية عنده تتسم بفرط ذاتيتها • وتزداد هذه الموضوعية اتصافا
 بالطابع الذاتي في نظرنا اذا أدركنا أعماله على أنها محاولات بدلا من أن
 أدركنا على أنها انجازات تامة • ومن جهة أخرى ، كان فان جوخ يشعر
 بمتعة عندما يستغرق في اللون الاحمر أو اللون الاصفر ، وعندما يدرك
 تحوله من أوله الى آخره الى موضوع ، ان جاز مثل هذا القول •

الاصول البيروية

اعتبر أفلاطون هو ميروس وهزيود أول فيلسوفين • وقال انهما من أشباع نظرية الحركة الكلية • اذ اعتقد هو ميروس مثلا أن المحيط هو أصل كل الاشياء • من هذا يتبين ، وتبعاً لما قاله أفلاطون ، ان أول فلسفة كانت هيراقليطية • ويمكننا أن نضيف الى ذلك أن هيراقليطس — ولا يستبعد أن يكون أول فيلسوف صاحب نظرية محددة عن الحركة الكلية — قد ظهر قبل بارمنيدس فيلسوف الثبات الكلى •

وعارض بارمنيدس ، وتلميذه زينون ، مذهب الحركة الكلية ، وقالوا بتعارضه مع العقل ومبدأ التناقض • هذا العداء للحركة الذى يلاحظ عند كثيرين من الفلاسفة اليونانيين ، قيل انه من الخصائص الاساسية للفكر الفلسفى • والواقع أننا قد نصادفه أيضا عند انكساجوراس • فهو عندما قال بتكرين الاشياء من عناصر سابقة لها فى الوجود ، ذكر أن كل شىء نراه اليوم هو مجرد مركب من أشياء سبق وجودها منذ الازل • وقد يقال بالمثل ان فكرة ديموقريطس مشتقة من بارمنيدس • فكل ما فعله ديموقريطس هو تقطيع الواحد البارمنيدى الى أجزاء صغيرة هى الذرات • وربما أمكننا اكتشاف ضرائب مماثل ضد التغير والحركة فى الفلسفة الحديثة أيضا • فقد حاول ديكارت فى (الفيزيكا) الاختصار على التركيز على أحداث اللحظة السالفة المباشرة عند تفسير الظواهر • وثمة اتجاه عند ديكارت لتأكيد التلقائية تصادفه فى نظريته التى وضعها للضوء والعالم بوجه عام ، ولاكوجيتو أيضا • اذ كانت هذه الوسيلة لتجنب تصور التغير والقول

بحدوث نقله من حالة لحالة • وذكر سبينوز أن على الفيلسوف رؤية الاشياء من ناحية خلودها • وقد يعد برادلى والفيلسوف الروسى المولد شبيبى قريبيين للغاية من فكرة بارمنيدس ، كما يعتبر مايرسون ممثلا للاتجاه البارمنيدي فى النقد الحديث للعلم • فقد اعتقد أن العلم يهدف أساسا الى اكتشاف المتماثلات • ونحن نرضى عن تصور العلة ، لأنه يساعدنا على تمثيل المتعاقب الذى يحدث بين الظواهر المتعاقبة ، وتصورها كأنها متماثلة من ناحية أساسية •

ونحن نرى فى محاوره تيتيانوس لأفلاطون ، وفى كتاب فنومنولوجية الروح لهيجل نقدا للصيرورة — أو للصيرورة الحسية على الأقل • وهو نقد اعتمد فى نهاية المطاف على أساس لغوى • فأفلاطون يتساءل عما تكون هذه الاشياء التى لن نستطيع أن نقول عنها حتى أنها كذا أو كذا ، لأنها تتغير كل لحظة ؟ • وكان على هذا النحو نقده لنظرية هيرقليطس التى بدت له أهم أساس قامت عليه فلسفة بروتاجوراس التشكيكية • أما هيجل فقد سبق أن رأينا كيف انتقد فكرتى الهنا والان ، اذ أننا نستطيع فى كل آن قول كلمة (الان) ، كما نستطيع قول كلمة (هنا) عن كل مكان • ومن ثم فإن كلمة (الان) و (هنا) بدلا من كونهما فكرتين شخصيتين ، كما تخيل الكثيرون ، فانهما فكرتان مجردتان للغاية وخاويتان • اذ يمكن ملؤهما بوقائع بعيدة الاختلاف ، تبعا للانات المختلفة والمواضع المختلفة التى يشيران اليها • ولقد لاحظنا أيضا كيف يمكن الرد على هذه الملاحظات التى جاء بها كل من أفلاطون وهيجل • فلقد افترض كلاهما أن اللغة تكشف عن الاشياء — أو

ينبغي أن تقوم بذلك — ثم اكتشفنا تبعا لذلك اخفاق اللغة ، لأنها عجزت عن تحقيق هذا الكشف التام ، ولكنهما لم ينتبها انتبهاها كافيًا الى أن الانسان عندما يتكلم ، أو عندما يتفوه ، بوجه خاص ، بكلمات مثل (هنا) و (الان) فانه لا يقصد أكثر من الإشارة الى شيء ، أو توجيه العقل الى شيء ما .

وأول سؤال علينا أن نسأله هو هل يمكن اعتبار المصيرورة موضوعًا لفكرنا ، وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق ذلك ؟ ولنبداً بهذا السؤال الأخير أولاً . فلقد قيل اننا لن نستطيع أن نفكر في المصيرورة الا اذا تصورنا الثبات الذي يتعارض معها ، والذي يعد الأساس الذي صدرت عنه هذه النقطة قد أكدها كانط عندما اهتدى الى مقولة الجوهر ، وعندما قال بضرورة افتراضها عند تصور المصيرورة ، ومع ذلك فلا يبدو من الضروري عند التفكير في المصيرورة أن نكون قد تصورنا قبل ذلك الثبات المطلق . ولعل كانط كان سيقدر القول بكفاية أي ثبات نسبي . وربما قال بعد ذلك ان هذا الثبات النسبي يمكن أن ينظر اليه كممثل لمقولة الجوهر ذاتها . ولكن هذا التحديد لا يبدو مرتكنا ارتكانا كاملاً الى ما يبرره . وربما بدا كافياً القول بأن وراء الأشياء السريعة التغير أشياء أخرى لا تتغير بنفس السرعة ، وبالمقارنة بينهما ، يمكننا أن ندرك سرعة مرور الأشياء الأولى . وعلى هذا النحو كانت نظرية بروتاجوراس في هذه النقطة . وكان بروتاجوراس يستعيز عن الثبات وعن الجوهر ، بحركات في اتجاهات مختلفة وذات سرعات مختلفة (وهكذا فعل هيوم أيضاً) .

ومن هذا نستخلص أن فكرة الثبات ليست ضرورية لتصور المصيرورة .

وبإدراكنا القول أيضا ان تعريف الصيرورة بأنه، نشأ من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، لا يعد تعريفا حسنا لها • لأن هذه المراحل ذاتها في الواقع أجزاء من الصيرورة ، بل انها الصيرورة • فما يحتاج اليه هنا أيضا هو تصور وجود حركتين ، احدهما أسرع من الأخرى ، الحركة الأبطأ هي التي يقصد بها (المراحل) •

ويبقى هناك سؤال حتى بعد قولنا بعدم ضرورة هذين الشرطين (الثبات والمراحل) لتصور الصيرورة ، وهو هل يمكن بحق التفكير في الصيرورة ؟ • والرد على هذا السؤال يعتمد على ما تعنيه بكلمة (التفكير) • فإذا جعلنا كلمة (التفكير) تعنى الفهم العلمى الدقيق ، في هذه الحالة ، لن يكون توسعنا القول بأن الصيرورة موضوع فكر • لاننا لن نستطيع مسرعة دأ هي الصيرورة اعتمادا على وضع الائنات جنبا الى جنب في فكرنا ، ولكن هذا ليس اعتمادا على شيء مشابه لما أسماه برجسون بالحدس •

ولقد ربط فلاسفة كثيرون (وأرسطو على الأخص) بين فكرة الصيرورة وفكرة النقص وفكرة اللاكينونة وفكرة الممكن •

ومع هذا فارتباط الصيرورة بفكرة النقص أو فكرة اللاكينونة أو فكرة الأمكان ليس أوثق من ارتباطها بفكرة الثبات أو فكرة المراحل • ولكن ثمة فكرة يصح القول بأن الصيرورة مرتبطة بها ، هذه الفكرة هي فكرة الكيف • قلنا لم توجد كيفيات متغايرة في العالم لما كان هناك أية صيرورة •

وتصور الفلاسفة الصيرورة في حالات مختلفة • فهيرقليطاس مثلا قد أدرك الصيرورة شيئا يتحقق في حالة وجود متضادين ، كما يلاحظ عندما

يدير شيئاً دافئاً ، أو الرخو عندما يصير شيئاً صلباً • • • وهلم جرا •
الناشئ من التناقض بين الازدواج الذي يفسر الصيرورة • وقد أدرك أفلاطون
أصل الصيرورة — وعلى الأخص في آخر مراحل فلسفته — فيما أسماه
(باسم استخدام كلمة فيثاغورية) بالدياد اللا محدود ، أى ما يمكن أن يتجه الى
الحق أو آخر ، كالحرارة مثلاً ، بغير وجود أى حد كامن في مدى التغير
ذاته • وتعرض أرسطو تحليلاً للصيرورة اعتمد على التعارض بين العدم
والضرورة ، وبين القوة والفعل • وانتهى تحليله في بعض الأحيان بإثبات
وجود حدين هما القوة والفعل • كما انتهى في أحيان أخرى الى اثبات وجود
ثلاثة حدود هي العدم والقوة والفعل • (وفي فلسفة أرسطو تحليل آخر
للسيرورة جاء عند تفرقة بين العال الرابع) •

ويجمل الفلاسفة القدماء تصور التغير أو الصيرورة — مع بعض استثناءات
كما سنرى — مقصوراً على عالم الحس • وبتأثير عوامل شتى ، انتهى العقل
الحديث الى ادراك وجود تغير في العالم الروحي الى جانب التغير في العالم
المادي • ويمكن القول بأن لايبنتز هو الفيلسوف الذي استطاع أن يبين
كيف يمكن للمادة أن تتعامل مع نسقها الروحي في جملته • فلو جد جمل
لايبنتز من خصائص المبادئ الانتقال من الإدراكات الحسية الى الإدراكات
الحسية في حركة لا تنقطع أبداً • وساهمت بعض عوامل من الرياضة
بالتعامل والتصور الطبيعي للقوة في انشاء ما جاء به لايبنتز من
أفكار • وفي القرن التاسع عشر ، اشتركت مؤثرات ترجع الى الدراسات
التاريخية مع تأثير الرياضة ، أو حالت محلها • وأفصح فلسفة هيغل عن

اتجاه القرن التاسع عشر الى الصيرورة ، وربما صح القول بأن فلسفة هيجل قد أثرت في نظرة هذا القرن الى للصيرورة • وقام هيجل بشيء شبيه بتحليل فكرة الصيرورة ، أو قام بمعنى أصبح بتفسير العملية التأليفية التي تعتمد عليها فكرة الصيرورة • فوفقا لما قاله ، الصيرورة عبارة عن عملية تأليفية من الكينونة (التي تمثل الدعوى) واللاكينونة (وتهثل مقابل لدعوى) • ولقد سبق أن ذكرنا عدم وجود ضرورة تستوجب وجود اللاكينونة لانشاء فكرة الصيرورة • ورغم أهمية ملاحظة كيف تدخلت هذه الفكرة عند أفلاطون وهيجل عند تحديد معنى الصيرورة ، فاننا قد نشك في تحليلهما ، الذي تميز بمثاليته •

ويمكن أن نضع تصور برجسون في مقابل تفسيرات الصيرورة التي كان بعضها مسرفا في مثاليته (كتفسيرات أرسطو وأفلاطون وهيجل) ، وكان البعض الآخر كتفسير لا يبتز مسرفا في نقيده بالفكر النسقي • وذكر برجسون أنه لا يمكن القول بأن الصيرورة تعنى الكينونة في حالة انحطاط ، أو بأنها خليط من الكينونة واللاكينونة ، أو بأنها حركة بين أضداد ، أو بأنها نقلة من القوة الى الفعل ، أو نقلة من مدرك حسي الى آخر (وان كانت هذه الفكرة الاخيرة هي أقرب الافكار الى فكرته) ، بل هي شيء قائم بذاته ولذاته ، ويمكن ادراكها كشيء مطلق • فهي جوهر العالم ، ان ارتضينا استعمال كلمة (جوهر) على هذا النحو الذي يؤدي الى مفارقات ، لتحديد التعبير أو ما أسماه برجسون بالديمومة •

من هذا يتضح أن العوامل الوحيدة التي أدت الى تفكيرنا في الصيرورة

هى ما يحدث من ببطء واسراع داخل الصيرورة • وتحليل الصيرورة ليس بالامر الميسور ، لانها شىء يتصف بأنه معطى مباشر ، ويتم الشعور به مباشرة •

ورغم هذا ، فبإمكاننا التساؤل عن أنواع التغيرات التى عرفت الانسان فكرة التغير • ويمكننا أن نذكر البحر ، الذى نظر اليه منذ عهد مبكر رمزا للتغير العالمى ، كما نذكر الدورات وتغيراتها ، والتى تظهر فى حالات المد والجزر والليل والنهار واليقظة والنوم والشهيق والزفير • وهى الامثلة التى عرفت هيرقليطس ما تتضمنه الحركة من نقائص • وهناك كذلك التغيرات التى تحدث عند النمو ، كالفاكهة وثمارها • وتتصل هذه التغيرات من ناحية ، بالدورات ، لان اثمار الفصول متصل بالفصول • تجيء بعد ذلك تغيرات معاكسة للتغيرات السابقة ، كالتى تحدث عند التقدم فى السن أو التحلل • كل هذه التغيرات التى تحدث فى صورة شبيهة بالابقاء تتصل بعضها ببعض على نحو أو آخر ، فعاملنا يتألف من بناء كامل من الايقاعات • وعندما أراد برجسون تعريفنا طبيعة التغير ذكر أحيانا الالمان التى لا يمكن فصل أية نعمة فيها عن الانعام الاخرى ، كما ذكر أيضا النضج ، وتضخم الكرات الثلجية • وهذا التشبيه الاخير يبدو أنه أقلها اقناعا لان تضخم الكرة الثلجية يدل على اضافة تعتمد على الكم البحث ، ومن ثم يكون الكيف قد تحول الى لغة الكم •

ومقولات الصيرورة مثل البدء والاختفاء يصح دراستها أيضا • ولقد عرض هيجل بعض أمثلة لتحليل مثل هذه المقولات ، وبين بوجه خاص

الضرورة في تصور مقولة البدء •

وإن حاول أن نفحص ما يصح تسميته بنقائص الصيرورة • فنحن
نحدد بالصيرورة شيئاً عاماً ، وإن كانت الصيرورة تتضمن عدة أنواع •
والله لا يمكن أن تحدد إلا اعتماداً على ما يطرأ من تبدل أو تغير في
الكيف ، وإن رجب لأدراك الصيرورة بوجه عام اللجوء إلى التجريد من
الكيفيات الجزئية • ولذا ينبغي أن نفترض وجود هذه الكيفيات ، وأن نعدل
على استبعادها معاً ، وفضلاً عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا ندرك الصيرورة
دائماً في صور جزئية ، إلا أننا نشعر أن هذه الصور لا يمكن أن تدرك إلا
في حالة وجود صيرورة كلية • وهكذا فإننا ننتقل من الصيرورة الجزئية إلى
الصيرورة العامة ، ومن العام إلى الجزئي •

نحى ، بعد ذلك مسألة ذاتية الصيرورة ، وموضوعيتها • وبوسعنا
القول مثلاً إن هيرقليطس قد أكد الناحية الموضوعية للصيرورة • كما أكد
برجسون ناحيتها الذاتية • ولكننا نصادف تأكيداً للصيرورة الموضوعية عند
برجسون ، كما نصادف تأكيداً للصيرورة الذاتية متضمناً عند هيرقليطس
وجمع هيجل بين هاتين الناحيتين • وفي الحق ثمة ناحية ذاتية على الدوام
في فكرتنا عن الصيرورة ، إن صح القول ، بأنها حقيقية • فكما أشار برجسون
أن إدراكنا للتغير يعتمد على مسألة النماثل بيننا وبين الشيء الذي يتغير •
والرغم من أن الإنسان قد لاحظ التغير أولاً في الأشياء إلا أنه قد أصبح
يشعر به أساساً في نفسه • فإن إدراك التغير يعتمد على نوع من ما لحدس
الباطني للتغير •

علينا بعد ذلك أن نبحث : هل يعد التغير متصلاً أو منفصلاً ؟ • ناقش
الفيثاغوريون والأيليون هذه المسألة ، كما أنها كثيراً ما نوقشت في التصور
الرسولي في كل من الفلسفة العربية والفلسفة المسيحية • واعتقد ديكارت
أن لخاصة متصل (على أننا إذا توخينا الدقة قلنا بالانفصال ، لأن الخطأ
يجب في كل آن ، فتبدل اعتقد ديكارت أن كل آن من الاوقات منفصل عما قبله
ودا بعده) • وينقسم الرأي في هذه المسألة • فمن ناحية ، هناك رينوفيه
وجينس وراو وباشلار ، أي كل القائلين بالانفصال • ومن ناحية أخرى ،
نحو انتف ، غلابسفة قالوا بالانفصال مثل برجسون •

وربما أمكن القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال قد ازدادت
أهمية ووضوحاً في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، عما كانت عليه
تريماً منى • فالتد شديد القرن التاسع عشر ما حدث من تقدم في نظريات
الذات • وهي نظريات قد أهكتها بفضل جمعها في نظرية واحدة ، الفروض
الفلكية الابلانس (وكانط) والنظريات البيولوجية للامارك (ثم داروين فيما
بعد) رؤية العالم وهو يتحول من حالة سديمية بدائية الى عالم الحيوان
بأنواعه المتمايزة • ولكن علينا ألا ننسى أن لا يبنتر قد سبق أن عرض في
الذين الثامن عشر نظرية كاملة قد اعتمدت على فكرة الاتصال •

وبعد الحرص على تأكيد الاتصال ، وهو أمر تميز به القرن التاسع
عشر الى حد كبير ، ظهر اتجاه لتأكيد الانفصال • ويمكن وصف فكرة
(المدخل) في السيكونفزيقا بأنها قد عبرت بالفيل عن هذا الاتجاه •
ونما في ...

الداروينية وقولها بالاتصال • وان كان يتحتم أولا ملاحظة أن داروين قد افترض وجود تنوعات لا يمكن تفسيرها • وهذه التنوعات وثيقة الصلة الى أبعد حد بما يسمى بالطفرات • كما أن الانفصال الذي أثبتته ديفريس ، لم يتصور على أنه متعارض مع النظرة الداروينية • ويظهر النزوع الى الانفصال في صورة ملحوظة أكثر من ذلك في الفيزياء ، ان رغبتنا أن نسمى بالنزعة ، ما هو في الحقيقة رغبة في الحرص على التزام الدقة في التعبير عن الوقائع التي تتكشف لنا •

وفكرة الاتصال فكرة دالة على التماسك والتلاحم • ولكن المرء سيضطر خضوعا لمقتضيات الفكر عند التعبير عن هذه الفكرة الى اللجوء لمصطلحات أكثر اتصافا بالطابع المجرد • فيقال مثلا بوجود اتصال بين نقطتين عندما يستطيع دائما وضع نقطة ثالثة بينهما مهما كان اقترابهما • وهذه هي الفكرة الرياضية المجردة للاتصال • ولكن لا شك في صحة ما بينه برجسون وجيمس وهو أن هذه الفكرة مجرد تعبير تقريبي ناقص عن الاتصال الحق •

ولقد تحدثنا عن الايلييين • وبوسعنا أن نبين ما بين فكرتهم عن الاتصال وفكرة الانفصال عند هيرقليطس من تعارض ، كما يمكن بيان تعارض فكرة الاتصال عند فيثاغورس مع فكرة الانفصال في نظرية الذريين • وفكرة الاتصال عند الايلييين شيء يفوق الاتصال (أو ربما كان أقل منه) • فلقد قصد بها اثبات تكثف العالم ، وامتلاء كرتة في كل نواحيها ، واكتماله على الدوام وعدم وجود أية حركة به • فهي تدل على كتلة ثابتة

منذ الازل • أما الاتصال الهيرقليطى فأشبهه باتصال النهر أو اللهب ، فهو
يخمد ثم يندلع مرة أخرى •

وثمة ناحية مشتركة بين فكرة الانفصال عند فيثاغورس وفكرته عند
الذريين ، حتى وان ارتضينا القول بتأثر الذريين في فكرتهم بالايليين أكثر
من تأثرهم بالفيثاغوريين •

ولجأ زينون الى مفارقاته لمناصرة فكرة الاتصال عند الايليين ضد فكرة
الانفصال الفيثاغورية • وتبعاً لما قاله أفلاطون (في محاوره بارمنيدس)
ان ما كان يقصده زينون هو مجرد اظهار ضعف النظرية الفيثاغورية القائلة :
ان الواقع مصنوع من نقط وآنات • ولن نستطيع هنا عرض كل الحلول التي
جاءت في مفارقات زينون ، ولكننا نكتفى بذكر واحدة منها وهي التي قيل
فيها بأن المكان والزمان وهم ، كما قال بارمنيدس ، وأنهما صورتان من
صور العقل • كما قال كانط فيما بعد • فإذا لم يثأ المرء انكار حقيقة المكان
والزمان عليه أن يقول مثل أرسطو ان القسمة الى نقط هي شيء بالقوة وليس
بالفعل ، وأن ما هو حقيقى هو الحركة في شمولها ، وأن العناصر هي شيء
ينتزع بوساطة التجريد • أو عليه أن يضع مثل رسل نظرية رياضية
اللامتناهى ، فيها اللامتناهى نسق يتصل بالتولد الذاتى ، أو عليه في النهاية
أن يقبل مذهب برجسون القائل بعدم وجود انقسام في الحركة والديمومة •
والقول بنجاح النظرية الرياضية التي جاء بها رسل لحل مشكلات منتظمة
ليس مؤكداً ، فلعل كل ما جاءت به هو أنها عرضت حلاً رياضياً لمسألة ليست
رياضية فحسب • أما حل أرسطو وحل برجسون فيبدو ان متقاربين للغاية

باعتناء شئ واحد ، وهو أن أرسطو قد ترجم الآخر ، أنى د رقتا ، بجرده
عن انقوة • أما برجسون فقد أحالنا الى تصوراتنا الحدسية الأولى ، وأصر
على اعتبار التغير مسألة بعيدة عن تصور العقل ، واهية هـ إذا الخلاف
شبه خافية •

ويمكننا أن نذكر أيضا نظريات جيمس التي قلنا ، برجسون قطرات من
الزمان ، وأن نذكر النظريات الحديثة في الفيزياء وما ذكرته ، عن نبضات
الطاقة في كذبات متقطعة • من هنا نشعر بأن ما قد يحل هذه المشكلة هو أحد
أدريين : إما نظرية للاتصال على طريقه برجسون ، وإما نظرية للانفصال
مشابهة لنظرية جيمس (في بعض فقرات من كتاباته) • وبوجه عام ، يمكننا
القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال تصحان عند اتباعهما على التعاقب
فالعقل يلجأ الى كليهما (الواحدة تلو الاخرى) في محاولته الاحاطة بالواقع
ونواحيه التي لا حصر لها • ولكن حقيقة لا نهائية الواقع ذاتها (سواء
أردكناه على صورة اتصال أو على صورة انفصال) تبين لنا أنه بوسعنا
القول بعدم صحة كلتا الطريقتين في الوصف على حد سواء • فهما الاثنان
تصوران ، وأداتان يلجأ اليهما العقل • وعلى الرغم من أن فكرة الاتصال
تبدو أقرب الى المعانى الشخصية ، الا أنها تعرض على الدوام في ثوب
مصطلحات مجردة الى حد كنه •

ويمكننا أن نلاحظ كذلك محاولة أفلاطون وأرسطو الجمع بين هذين
الجانبين المختلفين • وما قاله أفلاطون عن اللحظة في محاوره بارمنيدس
مثلا ، وشرحه (للدياد) اللامحدد في الدروس التي استمع اليها أرسطو

يوازن هاتين للتعبير عن هذين المظهرين المختلفين للواقع ، أى مندر
الانفصال ومظهر الاتصال • وسنرى فيما بعد أن فكرة عدم ، كما جاءت
من مبدل قد ظهرت كذلك في هاتين الصورتين •

إذا فحسبنا الآن النقائض الثلاث التى عُدنا عليها فى فكرة الصيرورة
سنلاحظ فيها يختص بالتناقض الاول أن الصيرورة العامة والصيرورة
الجزئية . صحيان فى نفس الوقت ، وتفترض كل منهما الاخرى : وفيما يختص
بالتناقض بين فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، يصح القول بصحة كليهما على
التعاقب ، كما يصح القول بزيغ الفكرتين مما • ومن ناحية التناقض الثالث ،
أى الخاص بذاتية التغير أو موضوعيته فتصح الفكرتان مما •

والتغير شيء أكثر تعقدا مما عسى أن يبدو للوهلة الاولى • ولقد أشار
ألكسندر الى أن أية لحظة فى زماننا تتضمن فى باطنها زمنا مختلفا ، فمثلا
فى اللحظة الراهنة يصلنى ضوء قد جاء من نجمة بعيدة بعد مبارحته لها
منذ قرون عديدة • وعمر هذا الضوء ليس ماثلا لعمر الحائط الابيض الذى
أراه على بعد أقدام قليلة منى • ونستطيع أن نقول على نفس النحو بعدم
تعاصر أية خلايا فى أى كائن حى ، أو أن الكائن الحى يجمع بين خلايا
متعاصرة ، وأخرى ترجع الى أزمنة مختلفة •

ويقال ان التغير والزمان لا يمكن عكسهما ، أى أنهما ينتقلان من شيء
سابق الى شيء ثان على أننا نشعر أحيانا عندما نستيقظ من أحلامنا بأن
الزمان يتراجع للخلف ، وكأنه يرتد فى سرعة بالغة بعيدا عنا •

ولقد أكد هيجل وكير كجورد ، مع شدة اختلافها في عدة نقاط ، الفكرة القائلة بصدارة المستقبل ، في التغير ، وفي الزمان ، ووفقاً لبعض فقرات جاءت عند هذين الفيلسوفين يمكننا القول بأننا عندما ننشئ الزمان نبدأ بالمستقبل • ولكن هيجل يعرف تماماً أن المستقبل — من ناحية ما — خاضع للماضي • كما أن هايدجر يصر على القول بتقيد المستقبل بعوامل ترجع الى أحوال سابقة • وعلى نفس النحو ، أكد برجسون اتجاه الدفعة الحيوية الى المستقبل ، وان كانت فكرة السورة الحيوية ذاتها تتضمن احوال الى الماضي ، أى الى النقطة التي بدأ منها انطلاق السورة •

ولقد قال كانط بوجوب اجراء عملية تأليفية كي نستطيع تصور التغير • على أن من الواجب ملاحظة أن هذه العملية التأليفية هي بالاحرى اعادة تأليف لشيء معطى في البداية • واعتقد كانط — عن ذلك — أن كل عملية تأليفية تبدو فعلا من أفعال العقل فهناك من ناحية ، كثرة غير منتظمة من الاشياء • ومن ناحية ثانية ، العقل وقدراته التنظيمية التأليفية • واستخلص أفلاطون في النهاية ، بعد أن بدأ الى حد ما من موقف مماثل ، عدم وجود تعارض كامل بين الصيرورة والكينونة ، ولكن هناك داخل الصيرورة ذاتها حدودا أكثر ثباتا ، أسماها تسمية محيزة ، وهي (الجواهر ، التي تمخضت عن الصيرورة) • كما توجد صيرورة الى هذه الجواهر ، أسماها تسمية محيرة كذلك (بالصيرورة تجاه الجواهر) ان هذه الفكرة لكثيرة الشبه بفكرة أرسطو عن الفعل الكامل • في هذين الحدسين اللذين جاء بهما أرسطو

وأفلاطون يمكننا الاهتداء الى محاولة التوفيق بين التصيرورة والكينونة
فالتصيرورة تزدهز وتصبح كينونة ، كما أن الكينونة تنبثق من التصيرورة •
ولنسأل هل هناك اتجاه للتصيرورة ؟ وهل هناك تطور تحدث فيه نقلة
من شيء يخلو من التمايز والتكامل الى شيء أكثر تميزا وتكاملا على حد
اعتقاد سبنسر ؟ أم هناك دورات دائمة التواتر ؟ قد يحتمل ألا تكون هناك
اجابة عامة عن هذه النقطة • فقد تكون هناك دورات في نطاق التطور ، وقد
يكون هناك تطور في نطاق الدورات • هنا كذلك قد نصادف أنسجة متراكبة
من التصيرورة • وبإلطبع لن نستطيع أن نقرر الان هل تتحرك الاشياء في
دورات ، أم أن الاشياء تتجه في حركتها في خط مقرب • ومع هذا فيوسعنا
القول بأن فكرة الدورات قد تعد نفيا لفكرة الديمومة الحقبة بوصفها عملية
دالة على دوام التغير • وفكرة التقدم في خط مفرد ليست أكثر اقناعا • كما
أن فكرة وجود مركز للتاريخ ، كما تصورت المسيحية ، لا يصح اعتبارها
واقية أثبتة ، لاننا حتى في المسيحية مضطرون الى اكمالها بالرجوع الى أفكار
أخرى مثل فكرة يوم الحساب • ومن ثم فبوصفنا موجودين في الزمان ،
بغير معرفة لاتجاهه ، كل ما في وسعنا القيام به لجعل الزمان حافلا بالمعاني
هو أن نملؤه بأفعالنا وارادتنا ، أو بتمسكنا أحيانا بأي شيء يبدو لنا خارجا
عن الزمان •

ومن ناحية مقارنة قيمة الاشياء الوقتية بالاشياء الابدية ، من الميسور
لنا المقابلة — كما فعل ليون برونشفيج — بين اتجاه الشباعر الفرنسي
(فينيه) واتجاه الكاتب الفرنسي ليكونت دي ليل • فالاول قد دعانا الى

التعلق بالاشياء التي لن نراها مرة أخرى • أما الآخر فقد تساءل : (وأى شيء يجدى في ذلك ما دام ليس أبدى) هناك تعارض كامل بين القيم الوقتية والقيم الابدية • وعند شيللى ونوفاليس ، يمكننا أن نصادف محاولات للجمع بين هذين التوعين من القيم • فما ذكره شيللى مجازا عن اللهب والانهار ، وعن دوام بقائهما وتغيرهما ، والفقرات التي تحدث فيها نوفاليس عن امتزاج الماضي والحاضر (الماضي الذي تم العيش فيه ، والحاضر الذي لم يسبق العيش فيه) من دلائل هذه المحاولات •

وفكرة الوحدة التي تتحقق بين اللحظات المختلفة للصيرورة ، قد رمز اليها نوفاليس بتعبير (الزواج بين الفصول) : وحاول كيركجورد التعبير عن المراحل التي يمر بها الانسان على نفس النهج المتبع في وحدة مراحل الصيرورة ، فعبر عن الرغبة التي سبق أن جاهر بها بعض الرومانتيكيين الخاصة بالجمع بين الطفولة والنضج والشيخوخة في عملية تأليفية تجعل هذه المراحل متعاصرة بعضها مع بعض •

ولو حاولنا التفكير من الناحية النظرية في الكلمتين (أنا أصير) ، لادى بنا ذلك على الفور الى الابتعاد عن معنى كل كلمة من الكلمتين • فمن هو هذا (الانا) ؟ • واذا كان أنا هو أنا ، فما هو معنى القول بأننى أصير ؟ • ولكن ثمة حلا عمليا يعتمد على القول بأننا نفشىء أنفسنا ونقضى عليها في الوقت نفسه • فمن غير الميسور تحقق أى فعل منهما دون تحقق الفعل الآخر • فغلينا أن نعمل على تحقيق كينونتنا وصيرورتنا ، وأن نجمع بين هذين الجانبين بوساطة أعمالنا ، وبوساطة عزائمتنا ونوايانا ، التي تكشف

— كما بين الفيلسوف آلان وسارتر — عن تصميمنا على انشاء شيء ثابت في نطاق صيرورتنا • فنحن عندما نعقد النية على فعل شيء ، كما بين سارتر ، فاننا نربط بين مستقبلنا وحاضرنا وماضيها •

وأكد كيركجورد ونييتشه حاجة الانسان الى شيء يحرص عليه ويتمسك به على الرغم من هذا السيل الدائم التغير • وهذا المعنى هو الذى كان يعنيه كيركجورد بفكرته عن (التكرار) ، الذى يشبه عزل لحظات من صيرورتنا ، وجعلها خالدة على نحو ما • على أن هذا المعنى يشبه كذلك ما قصده نييتشه بقوله بضرورة مواجهة الحياة بكلمة (نعم) ، وضرورة جعل طبيعتنا تتسم بأفعالنا • فعلينا أن ننشئ أنفسنا وسط تعرضنا للشيخوخة والتحطم ، أى حتى من خلال تحطمنا •

وأشار الفلاسفة المحدثون الى ما أسموه (بالوجود تجاه الموت) ، وان كان أخص ما يتميز به الموقف الانسانى هو عدم التفكير فى (مواجهة الموت) فالحياة تتجه دائما الى الحياة ، والموت لا يدرك فى الحياة الا باعتباره تطيما جزئيا ، أو يدرك أحيانا بوساطة الكائن الفانى كتدمير ضرورى يسبق أى انشاء يجىء فى أعقاب ذلك • هذا المعنى أيضا ربما رمزت اليه فكرة فكرة نييتشه عن الحياة ، وطابعها الذى ينزع الى العلو بالذات ، وتأكيده والحاحه فى القول بأن ينبغى أن يفعله الانسان هو انشاء ذاته وانشاء العالم الذى هو جزء منه فى نفس الوقت • فحتى لو بدا العالم — كما اعتقد أنه بلا معنى ، بمقدورنا اعتمادا على أفعالنا ذاتها أن نجعله ذا معنى • وهذه

متعته لن اتصف بالقوة الكافية التي تجعله يتحمل رؤية هذا العالم
اللامعقول .

على أننا قد قلنا ان الصيرورة ربما كان لها معنى في ذاتها ، وإنها قد
تنشئ هذه الجواهر (التي تحققت لها الصيرورة) ، والتي تحدث عنها
أفلاطون . فالاعمال الفنية ليست وحدها مثل هذه الجواهر ، بل الكائنات
الحيوية والاشياء كذلك . وفي الحق لقلنا اقتربت نظرة كائنا من نظرة أفلاطون
عندما تصور في ثالث كتاب نقدي له (نقد قوة الحكم) وجود اشياء يتمثل
فيها الاكتمال كالاعمال الفنية والكائنات الحية . فغالبا الظن اذن ، أن
العالم ليتشئ شيئا غير معقول كما تصوره سوبزمان نيتشه ، فحقى لو كان
غير معقول ، فإن في وسع الفرد أن يجعل له معنى ومنطقا . ولكن لما كان
العالم ليس بالشيء اللامعقول على الاطلاق ، يستطيع الفرد أن يتعلم منطق
وأن يجعل له منطقا .

فكرة الكم والكيف

هناك فلسفات للكم وهناك فلسفات أخرى للكيف • فالماذهب الذرى من نظريات الكم • وما يوازيه هو مذهب (المونادا) ، وان كان من مذاهب الكم ، الا أنه أكثر من ذلك اتصافا يخصائص بنظريات الكيف •

ولكى نتمثل هذا الاختلاف بين فلسفات الكم وفلسفات الكيف ، يلزم الكلام عن النظريات القائلة بالوحدة ، وكذلك النظريات القائلة بالكثرة • وبوسعنا اختيار هيرقليطس وبرجيسون مثلين للمذاهب التى تجمع بين فكرة الوحدة وفكرة الكيف ، واختيار الماديين الإلبيين أمثلة للجمع بين الوحدة والكم •

وفكرتا الكم والكيف تتميزان بطابعهما العام ، بحيث قد يشك فى امكان مطابقتهما للوقائع الواضحة المتميزة • والاولى ، أى فكرة الكم ، تتضمن فكرة المكان وفكرة الزمان اللتين توصفان بأنهما كم متصل • وتتضمن فكرة الكم أيضا فكرة العدد ، الذى يوصف بأنه كم منفصل وان كان وجود أية ناحية مشتركة تجمع بين هاتين الفكرتين المختلفتين موضع شك • واذا انتقلنا الى الكلام عن فكرة الكيف سيذكر وصف هاملان لها بأنها فكرة معقدة الى حد غريب • فلها أنواع متعددة • وكل نوع من هذه الانواع يتألف من عدد لا متناه من الاشكال المختلفة • وبسبب ما يظهر فى فكرة الكيف من تنوع ، وبسبب عدم امكان رد هذه الانواع الى أصل واحد أنكر الكسندر — بكل تأكيد — اعتبار الكيف مقولة • والواقع أن كل نوع من

الكيف يكون عالما منفصلا • ومعنى الكيف ذاته يدل على استحالة هذا الرد • وفضلا عن ذلك ، يبدو أن تصورى الكم والكيف قد صادفنا بمرور الزمن • فالكم عند الفلاسفة القدامى ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، قد اعتبر شيئا لا محددًا نظرا لامكان تضخمه أو تضائله • والكيف — من ناحية أخرى — كان يعنى الصورة والفكرة والحد والتحديد • وفى العلم الحديث، على عكس ذلك ، وابتداء من ديكارت ، ما بدا عند أفلاطون مكانا لا محددًا، لم يعد ينظر اليه على أنه شيء لا محدد ، وأصبح مكانا رياضيا •

وثمة نقطة أخرى جديرة بالانتباه ، وهى أننا سواء بدأنا بدراسة الكيف أو بدراسة الكم ، علينا أن نفرق بين ما يصح أن نسميه — اتباعا لأرسطو — بنظام الموجودات ، وبين نظام المعرفة • فمن الممكن أن يكون التكيف هو الاول فى نظام المعرفة ، وألا يكون الاول فى نظام الموجودات ، والعكس بالعكس •

ولعل الاوفق هو قيامنا بإجراء قسمة عند الكلام عن كل فكرة من هاتين الفكرتين ، أو قيامنا — على أقل تقدير — بتقسيم الكلام عن فكرة الكيف • فمن الممكن أن يكون هناك كيف تجيء معرفته بعد معرفة الكم ، وأن يكون هناك كيف تجيء معرفته قبل معرفة الكم •

ولا يستبعد القول باتصاف أى ترتيب يتبع بالتكلف والتعنت ، وأن تكون أية فكرة من هاتين الفكرتين ، أو أية واقعة منهما (فليس فى إمكاننا غير تحديد ذلك) قد وجدت بسبب مقابلتها للآخرى فحسب ، أو أن تكون

الفكرتان قد ظهرتتا في آن واحد • ولو أمكننا تخيل كلمة واحدة يمكن أن نستق منها الفكرتان ، (فأننا لن نستبعد مثل هذا الاحتمال) ، وان كان من غير المستبعد القول بأن هذه الكلمة لو وجدت ستكون أقرب الى كيف منها الى لكم •

فهل نستطيع القول باتصاف كيف بالتناقض ؟ وسبق أن أشرنا الى قول عاملان بخرابة فكرة كيف وتعقدها • وان كان قد ذكر لنا أيضا أنها من أبسط الافكار •

وهناك تناقض آخر • فالكيف يتميز بتحديدده (وكانت هذه الخاصة هي التي أصر على تأكيدها الفلاسفة القدامى) • ولكنه في الوقت نفسه شيء يتعذر الانصاح عنه ، لاننا لا نستطيع تحديده اطلاقا •

ولما كنا قد ذكرنا أنه من الميسور — بل ومن الضروري — إقامة تفرقة بين نظام الموجودات ، ونظام المعرفة • ولما كان ما يعنينا هو نظام المعرفة ، لذا فأننا سنعنى بالكيف في البدء • أو يمكن القول انه اعتمادا على ما سبق أن ذكرناه عن امكان التفرقة بين كيف السابق لكم والكيف اللاحق لكم ، فأننا نعنى بالنوع الاول أى الكيف كما يشعر به ، أو الكيف الذى لم يمتزج بأى كم بعد • انه الكيف الذى عرفنا برجسون كيف نراه وكيف نحدده • وذكر هاملان أن الكيف يستحثنا على التفكير فيه ، بسبب تألقه من أضداد متقابلة وفي عالم الشاعر الذى وضعنا أنفسنا فيه ، التقابل بين الاضداد يشعر به ولا يفكر فيه •

ودراسة الكيف تتعرض لصعوبات بسبب تعدد المجالات التي تنطبق عليها • فهناك مثلا (كيف) خاص بالاحكام ، هو الذي رجع اليه كانط عندما فرق بين الواقع والنفى التحديد • وعند هيجل من جهة أخرى ، مقولات الكيف هي الكينونة والعدم والصيرورة • وان كان اتباع هذا السبيل في التأليف سيبعدنا عن أية دراسة صحيحة للكيف بدلا من أن يقربنا منها •

واعتقد هاملان بإمكان التعبير عن أنواع الكيف وتصنيفها (واقتدى به في هذا الصدد كل من لافيل ونوجيه وسارتر) • ولكن تصنيفه قد دل على ما في نظريته من نقص • فلقد قسم الكيفيات الى كيفيات يغلب عليها التحديد وفقا للكيف ، وكيفيات يغلب عليها التحديد في دقة تبعا للكم • فتصنيفه اذن قد استند الى تداخل فكرة الكم في دراسة الكيف

هو النظرية التي جاء بها خصوم هاملان الذين انتقدتهم لاعتراضهم على محاولات رد الكيف الى شيء آخر ، ولاصرارهم على القول بأن الكيفيات أشياء معطاة ككليات الاحساس • على أن عدم رد الكيف الى أي شيء هو بكل تأكيد الفكرة التي سنتمسك بها • فكما قال كانط ان كيف الاحساس شيء تجريبي دائما •

أما الكلام عن عالم الكم فهناك كم للمقدار ، وكم آخر للشدة ، وقد فرق كانط بين هذين النوعين عندما فرق بين بديهيات الحدس (التي جعلت لكل شيء معطى في الحدس كما للمقدار) وبين تصورات الإدراك الحسي

السابقة التي تشير الى كم الشدة •

وواضح أن الكم يدل بالضرورة على المقدار أكثر من دلالة على

الشدة •

أما حالات الشدة في الاحساسات ، أو الكيف في الزمان ، أو الكيف

في المكان ، فانها تمثل حلقة متوسطة بين الكيف والكم •

ونحن عندما نفكر في الكم من ناحية المقدار ، فاننا نفكر بطبيعة الحال

في المكان والزمان • على أنه من ناحية الزمان ، لقد لاحظ برجسون أن

ما يجعله شيئاً كمياً هو تدخل المكان (إذ ان الزمان الذي تجريه في أنفسنا

والذي أطلق عليه برجسون كلمة الديسومة شيء كيفي وليس شيئاً كمياً) •

كما اعتقد برجسون أن تدخل العدد هو الذي جعل المكان بدوره كما

وإن دل رأيه في وضوح على أن العدد يتضمن المكان •

وما ينبغي أن نذكره هو وجود مكان وزمان ينطبق عليهما الكم ، وإن

كانا في ذاتيهما ينتميان الى عالم الكيف ، وليس بينهما تجانس •

من هذا نستطيع أن ندرك أن العدد هو الذي يسر تجانس الحدوس

الكثيرة • فالعدد هو أساس الرياضيات ، وليس تجانس كثرة المكان إلا إذا قلنا

ان المكان والعدد يحدثان في آن واحد •

وإذا وجب أن نختار بين النظريات المختلفة في هذه النقطة (أي

النظرية الارسطية القائلة بأن الزمان يتألف من أعداد والنظرية الكانطية

القائلة ببرد العدد الى المكان ورد المكان في النهاية الى الزمان ، والنظرية

البرجسونية القائلة بأن أساس الزمان الرياضى والعدد هو المكان — فإننا نفضل اتباع النظرية الارسطية ولكانطية • فما يسمح بوجود الكم ، ووجود فكرة عن الكم ، هو وجود فكرة عن العدد •

ومع ذلك فمن المستطاع عدم الاقتصار على القول بمكان مشخص ومزان مشخص ، بل يمكن القول أيضا بوجود عدد مشخص • انه العدد الذى تعبده القبائل الهمجية ، والذى يلجأ اليه السحرة الذين يعتمدون فى السحر على الاعداد ، وبحق بوسعنا الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ، وأن نقول : لعل هذا النوع من العدد هو الذى وجه كانط انتباهنا اليه عندما بين أن العدد ١٢ ليس مجرد سبعة مضافا اليه خمسة • اذ ان لكل عدد كيفيات نستطيع أن نصفها بمعنى ما بأنها حادثة • وهذه نقطة أكدها بوترو • ولعلنا نستطيع الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك • وفى هذه الحالة سيبدو لنا العدد ممثلا لكل شامل بالنسبة الى أجزائه ، كما ذكر ألكسندر فى تعريفه • ومن ثم سوف تبدو الاعداد — كما قال ألكسندر — (كليات تجريبية) أو مخططات مشخصة • وربما نزعنا الى اتباع نظرية أفلاطون فى الاعداد • وهى النظرية القائلة بعدم خضوع الاعداد الحقيقية باعتبارها أشياء دالة على الكيف للعمليات الحسابية •

والعلاقة الاساسية بين الكم والاعداد المجردة يمكن أن تدرك من قيام هيجل بتعريف الاعداد عندما أراد تعريف الكم بوجه عام • وتبعاً لما قاله ، يدل الكم على وجود هوية بين الحدود ، وعلى تجانس المضمون ، وعدم

المبالاة بما يتضمنه • وهذا التعريف ربما يسر لنا في نفس الوقت تعريف المكان المجرد كما تصوره لبينتز وبرجسون •

وكما لا يتأثر الكم بمضمونه ، كذلك المضمون لا يتأثر بالكم • هذا يعنى أن فكرة عامة لا تتأثر بعدد الافراد الذين يتألف منهم ما صدقها المنطقى •

وكتاب المنطق عند هيجل ليس مجرد كلام في المنطق ، بل هو تاريخ فلسفة أيضا • فلقد وضع هيجل فلسفة مطابقة لكل تعيين تتعرض له الكينونة • ولعله من غير المقنع اعتبار الفلسفة الايلية ومذهب النيرفانا عند الهندوس ومذهب هيرقليطس أمثلة لفلسفة الكيف ، كما فعل هيجل • والاقرب الى الحق هو القول — كما فعل هيجل أيضا — بأن المذهب المادى والمذهب الذرى يمثلان فلسفة الكم • ولقد عرف هيجل المادية بأنها المذهب الذى يؤكد أن المطلق كم ، لان هذه النظرة بوجه عام — فى رأيه — تدفعنا الى جعل المطلق يتصف بخصائص المادة •

ومع هذا فهناك وفقا لرأيه نظرية أخرى للكم • انها الفيثاغورية • ولقد نبهنا هيجل الى عدم كفاية الطريقة الفيثاغورية فى التفلسف فى هذه النقطة ، لان العدد ليس من بين المقولات العليا • فنحن كلما اقتربنا من المستويات العليا سندرك تساؤل أهمية الدور الذى يقوم به العدد • فمكانة العدد فى العالم اللاعضوى أسمى من مكانته فى العالم العضوى • ومن ثم ، وتبعاً لما ذكره هيجل من أخطر الافكار الفطيرة البحث فى ناحية الكم فى الاشياء عن أصل كل الاختلافات والتحديدات •

ونحن نفرق بين الكم المتصل والكم المنفصل • ولقد بين لنا هيجل أن هذين التحديدين (التحديد الذى يرجع الى الاتصال والاخر الذى يرجع الى الانفصال) ، ضروريان بقدر واحد للكم • وان أمكن القول بأن الاتصال تكامن فى الانفصال كما أن الانفصال كامن فى الاتصال ، ومن ثم ينبغى عدم اعتبار الكم المتصل والكم المنفصل نوعين مختلفين ، بل يمكن ارجاع ما بينهما من اختلاف ، الى اختلاف فى النظرة الى نفس الواقع من موقفين مختلفين • أن هذا يفسر نقائص المكان والزمان • ونحن اذا اتبعنا فكرة الكم المتصل عند النظر الى المكان والزمان ، فاننا سنعتقد فى انقسامهما الى أقسام محددة • أما فى حالة اتباعنا لفكرة الكم المنفصل ، فاننا سنرى انقسامهما الى أقسام لا تقبل الانقسام • والقسمة الى مالا نهاية ، والقسمة الى أجزاء محددة حقيقتان • وكلتاها جزئى على حد سواء • انهما مجرد مظهرين من مظاهر تصور الكم •

هنا كذلك قد يكون الرجوع الى التقدم العلمى عوناً لنا ، لان فكرة الانفصال تتبع دائماً فكرة الاتصال ، والعكس بالعكس • فهما أداتان تسمحان لنا بانتزاع بعض جوانب من الحقيقى ، وكأننا ننتزعها من منجم • ولكن كل جانب من هذين الجانبين يتضمن الآخر •

والعقل الانسانى ينتقل بغير توقف من الذرات الى الاثير ، ومن الاثير الى الالكترونات ، وهكذا ، فهو دائم الكشف عن أشياء جديدة ، ولكنه يوجه دائماً أشياء جديدة تتطلب الكشف ، حتى يتوقف فى النهاية

أمام شيء تتعذر دراسته علمية ، على أنه بمرور الزمن سينطوى كل ما بدا خارج حدود العلم تحت لوائه ، كما نستطيع أن نلاحظ في النظريات الحديثة التي تحاول الجمع بين الاتصال والانفصال •

لم يتوافر للقدامى أى تصور واضح للمكان • إذ كان هذا التصور مختلطا بتصور المادة • ولكن قرابة عهد أفلاطون ، اكتملت صورة علم الهندسة وتحددت معالمها • وأمكن لهذه الهندسة فيما بعد ، بعد اكتمالها ، أن تؤثر على فكرة المكان • وهو أمر لم يتحقق في عهد أفلاطون ، وإن كان بعض مفسري مذهبه قد استطاعوا إثبات وجود تشابه بين ما ذكره عن المكان في محاوره تيمائوس ، وبين المكان في العلم الحديث •

فكرة المادة

فرق بعض الفلاسفة بين ما أسموه (الوجود العقلى) وما أسموه بالوجود الخارجى • وفكرة الحقيقة من صنع الفكر • وهى فكرة تمثل شيئاً موجوداً خارج الزمان ، أى فكرة وجود فى زمان لم يعد زماناً ، أو نوع من الزمان الميت •

ولقد قال أفلاطون ان المثل تحيا حياة أكثر اكتمالا من الاشياء الحسية • ورغم عدم ابتعاد النظريات التى جاء بها جيمس ورسل كثيراً عن النظريات التى جاء بها أفلاطون ، الا أن الماهيات قد بدت فى هذه النظريات فى مرتبة أدنى من الاشياء الحسية • اذ يصح القول بأنها مجرد ظل للوجود، أو نوع من الوجود فى الظلال كالشيء الذى أسماه ما ينونج هذا هو ما عناه الفيلسوفان بكلمة (الوجود العقلى) •

ويمكن الربط بين الفكرة المذكورة وبين الفكرة الأكثر شيوعاً عن الماهية ، كما عرضها أفلاطون • وكان ما قصده أفلاطون هو اثبات وجود ماهيات أو مثل وراء الظاهرات • ولعله من المثير للاهتمام ملاحظة ما بين فكرة الماهية وفكرة الوجود العقلى من تماثل • وهذه الفكرة تظهر فى صورة أحكام مشخصة عن الاشياء • فالانسان مثلاً له خصائص مميزة تتألف منها ماهيته ، فاذا أريد التعبير عن هذه الخصائص (الماهوية) فإنها تظهر فى صورة أحكام •

ولقد عبر هيجل في براعة عما نستطيع تسميته بديالكتيك الماهية •
وتبعاً لما قاله ، الماهية نفى للكينونة ، كما أنها في الوقت نفسه تأكيد لها •
فثمة حركة صاعدة مستمرة وحركة هابطة مستمرة تحدث بين الكينونة
والماهية ، ولقد أشار أيضاً الى أن الماهية ترجع الى شيء مضي • ويصور
هذا المعنى أحسن تصوير وصف أرسطو للماهية بأنها (ما هو ، هو شيء
في الماضي) •

وأثبت هيجل أيضاً أن الماهية نفى للمباشر ، وبحق لقد وصفها في
البداية بأنها شيء لا مباشر ، وبين لنا كم من المشكلات نتبعث من العلاقة
بين الماهية وصفاتها • وفي النهاية عرف الماهية بأنها عالم من النقائص •
ففيها زيف مباشر وزيف لا مباشر • وهكذا دفعه ديالكتيكه في النهاية الى
نفى الماهية التي طرحها • واستشهد بجوته في قوله (بألا قشرة ولا لب
على حد سواء) •

وعند هيجل نصادف للمرة الاولى نقداً للفصل بين الماهية والكماليات
اللاماهوية المتصلة بها غير موجودة • ومن ثم يمكن القول بأن اللاماهويات
ضرورية للماهية •

وعندما قال برادلي بأن التفرقة بين الشيء والموضوع لا تحدد أي
وساطة الفكر ، وأنها لا تطابق أي فروق في الأشياء ، فإنه قد عرض أيضاً
فكرة قد يكون لها بعض الفائدة في نقد الماهية • اذ يصح اعتبار ماهية
الشيء هو شيئيتها •

وقد أظهر فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلا عاما الى الاستعاضة عن فكرة الماهية اما بفكرة القانون واما بفكرة القيمة • ولكن بعض هؤلاء الفلاسفة • نيتشه وبرجسون وديوى وهايدجر ربما ذهبوا الى ما هو أبعد من ذلك • فقد أنكروا — مؤيدين في ذلك فكرة هيجل في هذه النقطة — فكرة الماهية انكارا تاما • وأنكر نيتشه وبرجسون الماهية ، لانهما لم يصادفا في أية ناحية سوى الصيرورة • فهما لم يصادفا أية كينونة ثابتة •

واهتدى كل من هيجل ونيتشه الى نفس النتيجة اعتمادا على نظريتين بعيدتى الاختلاف • فقد أنكر الاختلاف بين الظاهر والواقع • فعند هيجل الواقع يكشف عن نفسه في مظهره ، ولا وجود له خارج هذه المظاهر • وتبعاً لما قاله نيتشه ، علينا ألا نبحث وراء المظاهر عن أشياء أعمق منها • فالظواهر أشياء مطلقة ، وهى التى تشع ذاتها •

والغنىقد برجسون أن فكرة الماهية قد جاءت من عادة للذهن الانسانى وللذهن اليونانى بوجه خاص • وهى عادة النظر للأشياء كأنها أدوات أو أشياء من صنع الانسان • وعرض هايدجر فكرة مشابهة • وساقته هذه الفكرة الى التشكك فى شرعية فكرة الماهية ، وبخاصة عند تطبيقها على الكائنات الانسانية • وكما قال : ان المرء لن يستطيع أن يفصل من وجود الانسان شيئاً مجرداً يصح القول بأنه ماهيته •

على هذا النحو يمكننا أن نتبين السبب الذى دعا فلاسفة مثل
برجسون وجيمس وديوى وهايدجر — بل وربما أمكننا أن نقول هيجل قبلهم
— الى نفى فكرة الماهية • ولعله من الحقائق الغربية أن يكون من بين النتائج
التي تمخضت عن فنومنولوجية هوسيرل (التي حاولت التفرقة بين الماهية
والوجود) — وهذه نتيجة دياكتيكية — نظرية هايدجر ، الذى انتهى الى
انكار الماهية انكارا باتا •

والواقع أن فكرة الماهية تثير مشكلات أكثر مما تحلها • فما هي
العلاقات القائمة بين الماهيات ؟ • وكيف نفسر حلول الماهية فى الوجود ؟ •
وكيف نفسر التفرد ؟ •

ونحن اذا تساءلنا عما تعتمد عليه حقيقة الشيء ، وعموما هي ماهيته ،
فاننا سنساق الى كثير من المسائل المضطربة • فلعلنا نستطيع القول الى
جانب بعض الواقعيين المحدثين بأن الشيء مجموعة مظاهره ، أو نستطيع
القول الى جانب الفنومنولوجيين بأن الشيء — فى كل مظهره — معطى ،
وغابر معطى فى نفس الوقت •

ولقد بين البراجماتيون أن الماهية متصلة بالفائدة أو النتيجة •
فماهى المنضدة أو الباب هى فائدة المنضدة أو الباب • وصاغ هايدجر هذه
الفكرة ذاتها فى صورة أكثر تجردا عندما عرف الماهية بأنها شئ قد تم
استقاضه • وأضاف البراجماتيون وهايدجر أن الماهية تدل على علاقة
لا بالمستقبل فحسب ، بل وبالماضى أيضا فتصور الماهية قد يرجع
الى نوع من التأمل فى الماضى • وبالمثل يمكننا القول — وفى هذه النقطة

أيضا سوف نكون متفقين مع هيجل — بأن الماهية تتضمن في نفس الوقت
الامكان والضرورة •

ولكن هذا الجمع بين (الاسقاط) والتأمل في الماضي ، وبين الامكان
والضرورة ، ما كان ليحدث بغير تأثير من اللغة • فان الفصل بين الشيء
والموضوع بوجه خاص ، ما كان ليتحقق الا لوجود الفعل • فالماهية هي
تصور يرجع الى النحو : الفاعل هو الجوهر ، والفعل هو الوجود • والماهية
هي الصفة •

ومنذ ظهور محاوراة بارهنيديس ، ما يصح وصفه بتانى نظرية للمثل
عند أفلاطون • وكانت نظرية المثل الاولى قد أثبتت أن المثل كائنات عقلية
منفصلة تمام الانفصال عن الكائنات الحسية ، وتتصل بها النفوس بوجه
خاص • أما النظرية الثانية ، فقد أثبتت أن المثل عبارة عن كل يوجه الاشياء
الحسية ويحتويها في ذاته على نحو ما •

ولقد سبق أن رأينا كيف أنكر أفلاطون في النهاية — فيما يبدو —
الانفصال الكامل الذى اكتشفه بين الاشياء العارضة والماهيات • فهو في
بعض محاوراته الاخيرة ، قد تحدث عن (حلول الصورة في الشيء) ،
و (الجوهر الذى ينتج عن الصيرورة) •

وفكرة الصورة قريبة الى حد بعيد من فكرة النفس وفكرة القوة •
وعند أرسطو وسبينوزا وألكسندر ، النفس هي صور الجسم ، أما لابينتز
فقد أدرك النفس كقوة ، كما أدركها كصورة •

وتميزت الفلسفة الكلاسيكية — كما رأينا — بتفرقتها — بين الماهية أو الصورة ، وبين الوجود • وظل كانط مخلصا للتقليد الكلاسيكي ، عندما حافظ على هذه التفرقة ، التي تعد في الواقع من المسلمات الضرورية التي قامت عليها فلسفته • والاختلاف بينه وبين من سبقوه هو أنه رغم محافظته على هذه التفرقة ، لم ينصور — كما فعلوا — أن الوجود يمكن أن يستتبط في بعض حالات من الماهية • ولكن — كما ذكرنا — اعتقد كانط أن التفرقة بين الوجود والماهية ضرورية للعقل النظري مثل ضرورتها للعقل العملي • فعند العقل النظري ، هناك صور للحدس (أى للمكان والزمان) اللذين يعدان في ذاتيهما حدسين • كما أن مقولات الفهم عبارة عن صور أيضا • وبالنسبة للعقل العملي ، قيمة القواعد الاخلاقية ، تعتمد على صورتها الكلية • اذ اعتقد كانط ، أن ما هو أخلاقي في أى فعل ليس مضمونه ، بل هو صورته فحسب •

ووجه ماكس شيللر نقدا الى الاخلاق الكانطية ، بسبب صورتها البحتة ، وبسبب عدم مراعاتها لمضمون الفعل • وكثيرون من المفكرين هذه الايام قد يتساءلون هل يصح القول بأن أى فعل خير بالضرورة لمجرد حدوثه بتأثير دافع الطاعة لقاعدة كلية للسلوك •

ومن بين أفكار هايدجر التي تثير الانتباه قوله اننا عندما نتحدث عن أى أفراد ، فاننا لا نستطيع فصل الشئ الموضوع ، أو الماهية عن الوجود ومن ناحية أخرى ، بين وابتهد أن الصورة بمعنى ما ، قد جاءت من المادة • فمضى بحق قد بعثت منها ونمت معها • فالمادة تزدهر في كل أنواع

الصور — أى فى التماثيل ، والايادى التى صنعت التماثيل ، وفى العيون التى تراها • والفصل بين الصورة والمادة شئ مجرد • والحقيقة أنهما متحدان •

وتبعا لهذه النظرة ، الصورة لا يمكن بوجه عام فرضها على المادة ، على الرغم من أن هذا هو ما يفعله الانسان عندما يصنع الاشياء • فالصورة قد جاءت من المادة ، والمادة تتضغط الى صورة • ولكنها لا تنضغط بفعل الصورة • انها تتضغط الى صورة عندما تتحول المادة ذاتها الى صورة • فالتمثال من صنع العين واليد • وان كانت العين واليد شيئين ماديين قد نتجا من مادة اثيرية هى الضوء ، ومن مادة ملموسة تردهر فتصبح صوراً عضوية •

هنا كذلك نرى المذاهب الفلسفية ، وهى تقضى على نفسها • كما نرى أنفسنا على حافة ثورة لا تقل من حيث الاهمية عن الثورة التى حدثت عندما استعاض ديكارت بالنظرة القديمة الى المادة نظرة مستحدثة اليها • ولم تكن فلسفة هايدجر فى الوجود وفلسفة (الكائن) عند وايتهد ، وحدهما هما اللتان أنكرتا حقيقة انفصال المادة والصورة • فلقد أنكر السلوجيان الجشطالتيان كوفكا وكولر أيضا هذه التفرقة الكلاسيكية • اذ اعتقد أن المادة فى ذاتها لها صورة •

ويمكن ابداء ملاحظات عن نقد الشعر والفن • فثمة صوريون فى هذه الناحية يصرون على القول بأولية الصورة ، ولكن هل يصح النظر الى

الصورة باعتبارها شيئاً مجرداً عن المضمون ؟ ففي أى عمل فنى عظيم ،
الصورة والمادة يعطيان فى نفس الوقت •

وربما ذهبنا أبعد من ذلك • فلقد أصررنا على القول بعدم انفصال
المادة والصورة • ولكننا اذا أردنا فصلهما ، وجب علينا القول بأن الماهية
ليست بالشيء الذى يمكن الإفصاح عنه ، كما ظن الفلاسفة الكلاسيكيون •
ونحن اذا تتبعنا بعض الاشارات التى جاءت عند أدباء وشعراء مثل شيللى
وهيلدرلين ومالرميه ورلكه ، وبروست وفرجينيا وولف ربما تخيلنا الماهية
شيئاً لا يمكن الإفصاح عنه • فلقد بدت الماهية فى نظرهم شيئاً يظهر فى
صورة خاطئة ، أو شيئاً شعوريا يدرك اعتماداً على التعاطف والحدس •
ولكن هنا أيضاً تظهر مشكلات معينة • فما هى مثلاً الصلة بين ماهيات
معينة ، ولنقل الصلة بين ماهية أية سمفونية لموتسارت وبين ماهية
السمفونية عموماً ؟ أو هل بوسعنا — وهو ما يعد أمراً ممكناً — انكار
الماهية الاخيرة ؟

ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتذكر أن هناك ماهيات عقلية خالصة قد
أسمّاها بولزانو وبعض الاولين من الفنومولوجيين (بالقضايا فى ذاتها) •
ومن هنا ندرك أن من يتقاسف وفقاً للاصول الفلسفية الراهنة لن
يشعر بوجود أى انفصال بين المادة والصورة • وان كان الانسان ميالاً
رغم كل ذلك — كما لاحظنا — الى الصور الشعورية التى تتراءى له فى
الحدس ، والى الصور الفكرية التى تظهر له فى القضايا • ولكن ، وحتى بعد
ملاحظة وجود مثل هدين الميلين ، علينا أن نشعر بوجود وحدة لا تنقسم

بين المضمون والصورة • هذا يفسر ما نتعرض له من تردد مستمر بين الصورة واللاصورة ، والروح تحيا في هذا التردد الدائم •

ان الطبيعة البشرية تفرق دائما بين الماهية والوجود ، وبين المشي والموضوع • ولكن عليها دائما أن تعيد الوحدة بينهما • فالحركتان تتعاقبان دائما ، وكل منهما تجيء في أعقاب الاخرى •

واليونانيون قد تصوروا كل شيء على غرار العمل الفني ، أو الشيء المصنوع • فبدت مادة التمثال لهم وفقا لذلك هي الرخام • ولكن الرخام نفسه ليس مادة أولية • انه مادة ذات صورة أو مادة مشككة • والمادة الاولية الاصلية الخالية من كل صورة كانت بحق شيئا غير محدد ، لان كل تحديد يعتمد على الصورة • ولقد ذكر أفلاطون أننا لا نستطيع رؤية ما أسماء بالمكان أو المادة الا اعتمادا على نوع من الاستدلال غير المشروع أو (المنحرف) •

هذا الاساس غير المحدد للاشياء ، على حد قول أفلاطون ، شيء دائم الحركة ، تبعا لما قال أرسطو ، ولكن هذه الحركة ترمى الى اتجاهين • فهي اما تمثل رغبة في تحقق الصورة ، واما تمثل تمردا عليها • ومن ثم تكون فكرة أرسطو عن المادة قد اعتمدت على امتزاج نظرتين متضاربتين انيها • احدهما تمثل المادة في حالة تطلع الى الصورة ، والاخرى تمثلها في حالة تمرد عليها • الاولى تنزع الى خلق أجسام عضوية وأعمال فنية ، والاخرى تنزع الى خلق مرده ومظاهر للصدفة •

ولقد سبق أن بينا الاصل التشبيهي لهذا التصور • ونستطيع أن نرى الآن أن هذا التصور — ان كان سيقدر له البقاء — قد أمكنه حل مشكلات كثيرة • وان كان قد أثار عدة مشكلات مماثلة ، كما أنه لم يكن واضحا على الاطلاق • وفي أفضل الاحوال ، لم تكن نظرية المادة عرضها عظماء الفلاسفة (أرسطو وتوماس الاكوينى) الا وسيلة لترجمة نظرة البداهة التى لا تخلو من قدر من الفكر القطرى الى لغة فلسفية • هذه النظرية لم تتميز بقدر كاف من الفطرة يسمح لها بتحقيق تلك القرابة بالعالم التى تحدث عنها بعض الفلاسفة المحدثين • ولم تكن بالصقل الكاف بحيث يتحقق منها أى نفع • ولم يكن الفيلسوف المدرسى قادرا على اجابة أى سؤال عن كيف يتيسر تحقق الفردية فى حالة عدم وجود مادة عند الكائنات العاقلة ، كما أنهم لم يتمكنوا من التوفيق فى سهولة بين ما ذكره أرسطو عن قدم المادة ، وبين النظرية المسيحية فى الخلق •

ويمكن اعتبار جاليلو وديكارت الممثلين الرئيسيين للنظرات الحديثة للمادة • وكان طبيعيا أن يعتقد اليونانيون الذين لم يتوافر لهم أى علم خاص بالطبيعة أن المسادة شىء لا محدد • كما كان من الطبيعى أيضا أن يتصور الفيلسوف المحدث (بتأثير ما أنجزه العلم) إمكان رد المادة الى تصورات عقلية بحتة ، أو يحق الى تصور عقلى واحد ، هو تصور الامتداد • ونحن نعرف أن ديكارت بوجه عام ، لم يعترف بأى شىء حقيقى سوى ما كان واضحا ومتمائزا • فأى شىء واضح ومتمائز فى فكرة المادة ؟ انه الامتداد فقط • واستبعد ديكارت من هذا الامتداد ما سمي فيما بعد بالكيفيات

الثانوية كاللون والرائحة والصوت • واقتصر على المكان الكمي البحت الذي يتألف من نقط متجاورة •

ولكن النظرية الديكارتية لم تختلف من حيث عدم كفايتها عن الفطرة الارسطية • وعلى الرغم من عدم استمرار تصور المادة تصورا انسانيا ، الا أن هذا التصور على أى حال قد بدا فيه طابع الانسان • وان صح اعتباره انسانا فانما يرجع ذلك الى أنه من صنع العقل • وقد يصح القول بأن المادة في نظرية ديكارت كانت من صنع الانسان أكثر مما هو الحال عند أرسطو • وفضلا عن ذلك ، فلقد أثار التصور الديكارتي مشكلات عديدة يقدر المشكلات التي خها • وأخص بالذكر — كما سبق أن بينت — ازدياد أهمية مشكلات اوحدة بين العقل واجسم عند ديكارت ومن جاعوا بعده • ومن هنا استصوب لابنتز في النهاية العودة الى النظرية الارسطية ، ورجع العالم الفيزيائي بوسكوفيتش الى نظرية لابنتز في الفيزياء ، وتصور المادة شيئا ديناميا مؤلفا من مراكز للقوة •

واتجه كانط صوب (التشبيهية) الى ما هو أبعد من اتجاه أرسطو وديكارت ، وان كان أكثر وعيا بذلك • ومن ثم فانه قد استطاع في نفس الوقت التمهيد للتحرر منها • فلقد اعتقد أن المادة ، وكذلك الجوهر من مقولات العقل ، وبذلك بلغت فكرة المادة الكلاسيكية ذروتها في فلسفته ، ووصلت الى آخر طور من أطوارها •

ولكننا لا نجد عند ديكارت وكانط غير اتجاه واحد من الاتجاهين اللذين سادا الفلسفة الحديثة • علينا الآن أن نعنّى ببحت ما قام به

الماديون لحل المسائل التي واجهتهم لم تكن أقل صعوبة من المشكلات التي واجهها المثاليون •

فما هو المذهب المادي ؟ ان أنصاره يظنون أن تعريفه أمر سهل ميسور ، ولكنه ليس كذلك • فما هو الشيء الذي يسهل تعريفه ؟ • ان هوبز يقول ان كل شيء عبارة عن جسم • وكل جوهر جسم • فأنت اذا قلت انك جوهر ، كأنك قلت انك جسم • وكان هذا هو أحد اعتراضاته الرئيسية على ديكارت • ولكن ما هو الجسم ؟ • أن الجسم عند هوبز يشتمل على جهة ومحاولة • وهذه الفكرة ذاتها لم تكن بغير أثر على المذهب المثالي الذي وضعه لايبنتز •

هنا ندرى إحدى الصعوبات التي واجهت المذهب المادي • فلم يقتصر أنصاره على تعريف المادة على نحو مشابه لديكارت ، ولكنهم اتجهوا الى التول باحتوائها على قوة و طاقة • وكانت هذه الفكرة هي فكرة بعض الماديين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر •

ولكن ما نتج عن ذلك هو أنهم لم يتمكنوا من تعريف المادة الا سلبيا ، أى على أنها ليست عقلا • ولم يتمكنوا من الاهتداء الى غير القاعدة القائلة بأن العقل عبارة عن لا عقل ، وأنه من انتاج اللا عقل •

وكما لم يتمكن أرسطو من تعريف الجوهر في وضوح ، وكما لم يستطع ديكارت بيان كيف يؤثر الجسم في النفس ، والعكس ، بالعكس ، لم يستطع الماديون أيضا قول أى شيء واضح عن مشكلتهم ، كما سنرى فيما بعد •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن بعض الفلاسفة خاصة باركلى ولينين — قد جعلوا مسألة المادية والروحانية مقترنة بمسألة المثالية والواقعية • فقد أنكر باركلى المادية ، لأن المادة فكرة عامة ، ولا وجود لاية أفكار عامة عنده ، ومن ثم لا وجود للمادة • وكل ما هناك هو أفكار • والأفكار موجودة في العقل وحده • وهذا الرأي بالضبط هو الذى أنكره المذهب الواقعى المادى للينين ، الذى لم يقر القول بوجود انفصال بين العقل وأحواله • وعلى هذا يتضح أن ما بدا مشخفا عند بركلى ، قد بدا مجردا عند لينين ، وما بدا مشخفا عند لينين قد بدا مجردا عند بركلى •

وبعد أن رأينا تطور المثالية من ناحية ، وتطور المادية من ناحية أخرى ، علينا أن نبحث الاثر المتوقع حدوثه على تطور فكرة المادة ، بفضل الكثوف العلمية الحديثة • هنا كما هو الحال فى أية مشكلة أخرى ، علينا أن نراعى فى نفس الوقت ما حدث من ازدياد فى التحرر نتيجة للعلم ، وما حدث من ازدياد فى احساسنا بالقرابة بالعالم (تبعا لما ذكره هايديجر) وما حدث من ازدياد باحساسنا بوجود الفاعلية العلية (كما ذكر وايتهد) فى أسس بداهتنا المشتركة (التى هى فى الواقع ليست شيئا مشتركا) • وكان الواجب أن تكون نظرتنا تبعا لذلك أكثر صقلا ودقة ، وان كانت نظرتنا قد أصبحت فى الحق أكثر فجاجة وتكلفا ، فما هى المادة ؟ • وما هى الطاقة ؟ • انها تتألف — كما يبدو — هذه اللحظة — (لان العلم ، وعلينا ألا ننسى أنه ليس بالشىء الابدى ، بل هو لا يمثل أكثر من أفكار اللحظة الراهنة) من كميات منفصلة من الطاقة • وهذه الكميات المنفصلة من

الطاقة لا يسهل تحديد موضعها ، كما اعتقد العلم الديكارتى والنيوتونى •
انها هنا وهناك • انها تقع في مواقع مختلفة في الوقت نفسه (ان كان هناك
ما يصح تسميته بنفس الوقت) تماما مثل طاقة الرؤية التى هى موجودة في
عينى التى ترى ، وفي الشئ المرئى ، وفي المنطقة التى تتوسطهما • انها
تتذبذب في كل ناحية ، دائمة الزوغان ، ودائمة الانتقال • ويحق انها تنير
وتنار • ان هذه المراوغة التى تظهر في الطاقة ربما كانت أكثر اتصافا بالطابع
الديالكتيكى مما يدعى بالمادية الديالكتيكية (التى تحتوى على عدة
اشارات هينة الى الحقيقة ، وان كانت تحتوى أيضا على الكثير من الصيغ
الدوجماتيقية) •

ولقد كان للبراجماتيين بالفعل بعض الوعى به ، وربما أمكننا اتباع
فكرتهم القائلة (أو ما نستطيع تخيله منطقيا على أنه فكرتهم) بأن
(المادة هى كل ما كان ذا أثر) •

ولكن وراء هذا التصور البرجماتى ، تصور آخر يبدو في صورة سيل
عميق من المادة يغمرنا • انه سيل مكون من ملايين من القطرات الفعالة ،
ومن مراكز الحياة الفعالة التى لا نستطيع أن نقول أى شئ عنها ، ان صح
القول بأن كل شئ يتألف منها • فهى ليست حتى هنا والان • انها ليست
كائنة • فى انها فى صيرورة • انها تعمل •

هناك اذن اجماع على انكار الديكارتية يشترك فيه العلم مع
التصورات الفلسفية الحديثة • والان بعد أن أصبحت المادة غير مقابلة
للعقل أو الصورة ، لم يعد بالامكان تعريفها • وأصبحت الصورة الغيبية
للمادة هى الشئ الوحيد الذى نستطيع تصوره •

فكرة العلية

في محاوره مينون ، تحدث أفلاطون عما أسماه (الاستدلال بوساطة العلة ، وقال : لكي نحول مدركاتنا الى نتائج علمية علينا أولا أن نثبتها ، أى نمنعها من التسرب من ذاكرتنا ، ومن التملص من انتباهنا • وفي محاوره فيلبوس • تنبه أفلاطون الى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية ، كما عني في محاوره تياوس بالعلة الفاعلية ، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التى هى مجرد عامل مساعد للعلة •

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل • واذا رجعنا الى المثل الخاص بالتمثيل سيقين لنا أن العلة المادية للتمثال هى المادة التى صنع منها كالرخام والبرونز • والعلة الصورية هى فكرة الاله أو فكرة الانسان التى يمثلها التمثال • والعلة الفاعلية هى الفعل الذى أحدثه الفنان فى الرخام أو البرونز كخطبات القادوم • والعلة الغائية هى الغاية التى صنع من أجلها ، كتزيين معبد مثلا • ورأى شادورث هودجسون امكان تقسيم العلل الاربع الى نوعين • اذ يمكن القول بأن العلة المادية والعلة الصورية موجودتان فى التمثال • وكامنتان فيه • أما العلة الفاعلية والغائية فتشيران الى تشكيله وغايته •

وهذا المثل يبين لنا ناحية هامة فى نظرية أرسطو للعلية • فلقد جاءت هذه النظرية نتيجة للملاحظة ما يحدث عند صنع الاعمال الفنية ، أو جاءت بوجه عام من ملاحظة الافعال الانسانية •

وعلىنا أن نلاحظ العلاقة بين نظرية العلة عند أرسطو وبعض نواح
سيكولوجية ومنطقية معينة • فمن ناحية علم النفس ، يلاحظ أن العلاقة بين
العلة والمعلول قد أدركت في هذا العلم على عكس العلاقة بين الغاية
والوسيلة في أى فعل من أفعال الإرادة • فالوسيلة تمثل العلة ، والغاية تمثل
المعلول • ومن ناحية المنطق ، يمكن أن نلاحظ أن العلة تلعب نفس الدور
الذي يلعبه الكلى أو الماهية في القياس • وينبغي الربط أيضا بين كل هذا
وبين التصور الارسطي العام القائل بأن أى عمل عبارة عن نقلة مما هو
بالقوة الى ما هو بالفعل • فخطبات القادوم تحول المسادة التى هى شئ
بالقوة ، الى التمثال الذى هو شئ بالفعل •

وفيما يتعلق بنظرة الفلاسفة القدامى الآخرين الى فكرة العلية ليس
لدينا فى الواقع أى شئ يقال فى هذا الصدد ما عدا أن الرواقيين عندما
أصروا على القول بوجود صلة متبادلة بين كل ظواهر العالم ، فإنهم قد
برروا وجود كل شئ حتى خرافات المنجمين • كما أن أناسيداموس (وكان
من المنتسكين) قد انتقد فكرة العلية وتشكك فيها • واعتمد فى هذا الرأى
على الاختلاف بين العلة والمعلول من حيث الزمان والكيف • وكان التصور
الارسطي هو الذى ساد خلال العصور الوسطى وحدث تغير فى تصور
العية يرجع الى التقدم العلمى فى القرن السادس عشر ، كما يرجع فى
أغلب الظن الى ما جاء فى الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم •
وعند جاليليو نصادف فكرتين عن العلة : تدل الاولى على التعاقب فى
الزمن ، وتبين الاخرى أنها ضرورة عقلية • ولم يتبع فيلسوف تجريبي —

كهوبز غير الفكرة الاولى من هاتين الفكرتين • وبدأت العلة في نظره جملة ما سبق المعلول • أما ديكارت فقد رأى الاختصار على الفكرة الثانية القائلة بأن العلة ضرورة عقلية • والامر بالمثل عند كل من اتبعوه كاسبينوزا ولايبنتز •

وربما أمكننا القول بأن ثانى مرحلة كبرى في تاريخ العلية (المرحلة الاولى قد مثلها التصور الارسطى) قد جاءت عندما استغنى البحث النظرى في القرن السابع عشر من العلة الغائية والعلة المادية ، اذ ساد الاعتقاد بأن العلة المادية ليست علة بحق • أما ديكارت (كما سبق أن أشار سقراط أيضا) فقد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله • وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية • وهما متحدتان عند ديكارت ولعل هذا هو أحد الاسباب التي جعلته شديد الحرص على القول بأن الله هو العلة الفاعلية لافعاله ، أو اذا توخينا الدقة قلنا نفس ما قاله ديكارت: وهو أن الله علة شبيهة بالفاعلية لافعاله • وبذلك تكون الماهية علة الوجود الفاصل الزمى الذى يفصل بين المعلول والعلة ، سيتبين لنا كيف اقتربت العلة الصورية والعلة الغائية في هذه الفلسفة • والواقع أن ديكارت قد نظر الى كلمة (علة) كشيء مساو لكلمة (سبب) • ورأى لايبنتز أن فكرة العلة مأخوذة عن الاسباب التي تذكر في تفسير الظواهر •

ولوك هو الذى قدم التصور التجريبي للعلة ، وظهر تطور غريب لهذا التصور التجريبي عند ماليرانش (وهو من أتباع ديكارت وان لم يكن هو ذاته من التجريبيين) كما يمكن أن نتبين • وركز ماليرانش كل فاعلية

وعلية في الله ؛ ومن ثم رأى عدم جواز القول بأن كل حادثة قد نتجت من حادثة سابقة لها • واعتقد أن القوانين العامة وحدها هي التي تساعد على حدوث ما يسمى بالمعلول — عند حدوث أية حادثة — بغير أن يكون هذا المعلول شيئاً قد حدث بفعل الحادثة السابقة • هذه النظرية الخاصة بالعلية يمكن أن تقارن من جوانب معينة بالنظرية التي قام بإنشائها بعد ذلك الفيلسوف التجريبي هيوم ، فقد اعتقد هيوم أن تأثير خيالنا وحده هو الذي يجعلنا نعتقد أن في العلة قوة هي التي أحدثت المعلول • فعندما تصطدم إحدى كرات البلياردو بكرة أخرى ، فلا يعنى هذا وجود قوة ما في إحدى الكرتين قد خولت لها الحق في أن تسمى علة حركة الأخرى • وحتى عندما تركز انتباهنا على ما يجري في أنفسنا خلال أي فعل ارادي ، فإننا لا نلاحظ انتقال ارادتنا الى الفعل ، كما لا نعرف أية عضلات يلزم أن نحركها لكي نجعل ارادتنا فعالة • ومن ثم لا يصح ابقاء أي شيء من تصور العلية سوى فكرة انتظام حدوث بعض متعاقبات معينة • هذه الفكرة موجودة بالفعل عند هوبز • واستهزت بعد هيوم تمثيل ما يسفر عنه أي تحليل تجريبي لفكرة العلية ، أي القول بالألا وجود لاية ضرورة ، وكل ما هناك هو التعاقب •

ونفس تصور العلية يمكن أن يصادف عند فلاسفة القرن الثامن عشر • وبخاصة ديامبير وهومبرتيو • وازدادت أهمية هذا التصور في نهاية القرن عند عالم الفلك لا بلاس وعند العالم الكيميائي لافوازييه اللذين جعلتا فكرة العلية مماثلة لفكرة القانون وفكرة الدالة في الرياضيات • وتم التعبير

عن هذه النظرية في أوضح صورة عندما أكد كونت في منتصف القرن التاسع عشر تميز الاتجاه الوضعي في الفكر بقضائه على الفكرة الميتافيزيقية للعلة، وباستعاضته عنها بفكرة القانون (ويعني فكرة العلاقات بين الظواهر) ، وعلى نفس النحو عرف ميل العلة السابق الثابت غير المشروط للمعمول ، كما عرفها بأنها جملة الشروط الموجبة والسالبة • وعرف (بين) العلة بأنها جملة شروط مجتمعة ، وعرف بيرسون العلية فيما بعد بالرجوع الى التضاييف • أما ماخ ورسل فقد جعلوا العلية مساوية للدالة الرياضية • ويختلف تصور كانط للعية عن كل من تصور ديكارت وخلفائه ، وتصور التجريبيين لها ، على حد سواء • وكانت النقطة التي بدأت منها تأملات كانط هي المشكلة كما طرحها هيوم • اذ لم يكن هيوم من التجريبيين العاديين • فلقد لاحظ أن العلية شيئاً لا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً اعتماداً على مشاهدة الوقائع • ولقد سبق أن ذكرنا الحل الذي ذكره هيوم لمشكلة العلية • ولكن ما هو أكثر من ذلك أهمية لتاريخ الفلسفة هو الطريقة التي اتبعها في عرض المشكلة • فلقد تساءل هيوم عن كيف أمكن الربط بين فكرة حادثة تسميها العلة ، وفكرة حادثة أخرى نسميها المعلول ؟ ونحن من الناحية العقلية لا نستطيع استنباط فكرة الحادثة الثانية من فكرة الحادثة الاولى • وعلى ذلك لن تكون التصورات العقلانية مقبولة • على أن التصورات التجريبية السائدة للعية غير مقبولة أيضاً ، لاننا لا نستطيع أن نشاهد مشاهدة فعلية العلاقة العلية القائمة بين ظاهرتين • وكل ما نشاهده اعتماداً على الملاحظة هو تعاقب ظاهرتين • ومن ثم ينبغي أن يكون هناك شيء يضيفه العقل الى التجزبة • والى هذا الحد كان كانط على اتفاق مع

هيوم • وكما سبق أن أشرنا ، ان الاختلاف بينهما قد ظهر في طريقة حل المشكلة • ففي نظر هيوم ، ترجع فكرتنا الخاصة بالعلية ، أى الخاصة بالعلاقة الضرورية بين الظواهر المتعاقبة الى اعتقاد يعتمد على شعور بالتوقع ، يعتمد بدوره على العادة والتذكر • وفي نظر كانط ، هذا حل تجريبي الى حد كبير فهو لم يعمل حسابا للطابع الكلى والضرورى الذى تتصف به أحكام العلية فى الفيزياء • من هذا يتضح ، أنه على الرغم من وجود بعض تعبيرات عند هيوم قريبة للغاية من تعبيرات كانط ، الا أن هناك رغم ذلك تعارضا بين تصوريهما •

واستنتج كانط عند بحثه مشكلة العلوم الرياضية ، واتصافها بالضرورة والكلية ، وجود صورتين للاحساس هما لزمان والمكان • على أنه عندما قام ببحث مشكلة العلية ، قد بدأ من قضايا الفيزياء ، واكتشف أن هذه القضايا تعتمد على العلية • وكما أرتكنت الاحكام التأليفية القبلية فى الرياضسة على شرط وجود صورتى الاحساس ، كذلك تستند الاحكام الطبيعية التأليفية القبلية على المقولات ، وعلى الاخص مقولة العلية • والمبدأ القائل بأن لكل حادثة علة بعيد كل البعد عن أن يكون مستمدا من التجربة ، لانه هو الاساس الذى يستند اليه التجربة • فالنظام الذى ننظم فيه التجربة يعتمد على هذا المسدا •

وما تؤكد هذه المقولة هو وجود اتجاه يتبعه الزمان ، كما أنها تؤكد عدم امكان عكس اتجاه الزمان • مون ناحية التحليل الترانسندتالى ، ربما أمكننا القول بأن الزمان قد نشأ نتيجة لتطبيق مقولة العلية (بينما يعد

الزمان ، بوصفه صورة ، سابقا للعلية ، تبعا لما جاء في الاستطابقا
الترانسدنتالية) •

وبوجه عام ، كل مقولة متصلة بالزمان • ولقد عرفتنا العلية ، وتعاقب
العلة والمعلول ، أن هناك اتجاهها منتظما للاحداث في الزمان •

وبينما حاولت النظرية الديكارتية للعلية الخلاص من الزمان ، وحاولت
جعل العلة الفاعلية تطابق العلة الصورية ، رأى كانط على عكس ذلك ، أن
الزمان ضروري للعلية • فلو وضع أى أمرى شيئا ثقيلا على الفراش ،
على الرغم من أن التقعر الذى يحدث فى الفراش يبدو متعاصرا مع وضع
الشيء الثقيل ، إلا أن هناك ترتيبا زمنيا قد اتبعته الواقعتان • وخلافا لما
ذكره ديكارت ، اعتقد كانط أن هناك فاصلا على الدوام يفصل بين العلة
والمعلول ، مهما قصر هذا الفاصل •

وهكذا فاننا ، نرى مرة أخرى ، أن هناك اختلافا بين عقلانية كانط
وعقلانية ديكارت ولايبنتز • وهنا يمكننا أن نلاحظ أيضا أن ما يترتب على
نظرية كانط سوف يكون تعريفا للعلية قريبا الى أبعد حد من تعريف
التجريبيين على تطبيق مقولة من مقولات الفهم على التجربة •

ونستطيع القول بعد استعراض تاريخ فكرة العلية من أرسطو الى
كانط وكونت ، انه منذ البداية (أى عند أرسطو) كانت هناك أربع علل •
وبعد ذلك اقتصرت النظرات الكلاسيكية لديكارت وسبينوزا ولايبنتز على
عتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية ، وجعلت بينهما صلة وثيقة الى

أبعد حد ممكن . وفي مرحلة الثالثة بعد ذلك ، لم يبق سوى علة واحدة هي العلة الفاعلة ، التي كانت أكثر اعتمادا على العقل عند كانط ، وكانت أكثر اعتمادا على التجربة عند كونت والتجريبيين .

وربما أمكننا القول باختفاء فكرة العلة عند كونت بعد أن أفسحت المكان لفكرة القانون .

ويمكننا أن نتساءل الآن : ألا يجوز القول بأننا متجهون الى أحداث تغيير في فكرة القانون ؟ . فكثيرون من علماء الفيزياء لا يتصورونه الآن بينا دالا على تعاقب أحداث معينة . ولكنهم يتصورونه مجرد نتيجة احصائية لاحداث متعددة لا يمكن حسابها على وجه التقريب .

وتاريخ البحث النظري في معنى العلة يبين حدوث تساؤل في عدد العلل . كما يبين اختفاء فكرة العلة ذاتها واحلال فكرة الدالة محلها . ويمكن القول انه بعد البدء بالعلل الاربع الارسطية ، ثم الاتجاه نحو العلل الفاعلية وتفسيرها على أنها علل صورية ، انتقل العقل الانساني من الاقتصار على العلل الفاعلية الى الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون ، ثم اتجه بعد ذلك الى تحويل فكرة القانون الكلاسيكية الى فكرة القانون الذي يعتمد على الاختصاص . وهي الفكرة التي لا تترك أي مجال لاية علل جزئية على الاقل في الظواهر الاولى التي تتميز بدقتها .

ثمة ثلاث مسائل من الواجب التفرقة بينها ، وان كان بينها اتصال . هذه المسائل هي : مسألة طبيعية فكرة العلية ، ومسألة أصلها ، ومسألة

قيمتها • ولا يمكن للكلام عن مسألة أصل العلة وقيمتها بغير الكلام عن طبيعتها • والمسألة الاولى عسيرة للغاية بحيث قد يتعذر صياغتها • اذ ينبغي أن نعرف أى مستوى من مستويات فكرة العلة نضع أنفسنا فيه لكي نتمكن من دراستها ونقيين عندما ندرس أصل فكرة العلة اننا يمكن ادراكها في مستوى فلسفى ، كما يمكن أن ندرك في مستوى أعلى ، فيه تردداد فكرة العلة دقة ، تجعلها قريبة من الاختفاء • وحتى اذا نظرنا اليها تبعا لاي مستوى من هذه المستويات ، علينا أن ندرك أن فكرة العلة (التى تتضمن في ذاتها عدة عناصر متقاوطة من حيث المرتبة) هى على الدوام اما في مستوى أدنى من المستوى الذى وضعنا أنفسنا فيه ، واما في مستوى أعلى منه • وعلينا أن نضيف أيضا توقف المستوى الذى نضع أنفسنا فيه الى حد ما على الاجابات الخاصة بأصل فكرة العلة وقيمتها ، وان كانت هذه الاجابات بدورها تعتمد على نوع الاجابة الخاصة بطبيعة هذه الفكرة •

ومن ثم فلنحاول الرجوع الى تحليل طبيعة العلية عند ألكسندر وهاملان ، وان بدا في ذلك تعنت الى حد ما • اذ اننا قد لا نستطيع تجنب التعنت في هذه المسألة • فانهما على الرغم من اختلاف موقفيهما قد اهتديا الى نتائج قد تعد متشابهة في هذا الموضوع •

ولقد ذكر لنا هاملان أننا اذا أردنا ادراك العلية في طبيعتها الاساسية، علينا ألا نساوى بين العلة والعلة المادية ، كما فعل هاملتون ومايرسون ، لان هذا قد يؤدي الى انكار حدوث أى شىء جديد بسبب انصراقنا على الدوام الى البحث عن متماثلات • وعلينا أيضا ألا نجعل العلة مساوية للعلة

الصوريه ، لان المساواة بين العلة والعلة الصورية قد يؤدي الى القول بانكار عنصر الزمان في العلية • واعتمادا على هذين الشرطين ، انتهى هاملان الى القول بوجود المعلول خارج العلة من ناحية المكان والكيف والزمان وهتل هذه الفكرة التي جاء بها هاملان عن العلية تعنى افتراض تفكك الواقع الى أشياء وأحداث منفصلة • ففي حالة أية حادثة مستمرة ، كالحركة التي تستمر اعتمادا على مبدأ القصور الذاتي لا يصح القول بوجود علة • ومبدأ القصور الذاتي نفسه ربما صح تفسيره على أنه يعنى عدم الحاجة للرجوع الى مبدأ اللطية الا في حالات ظهور حادثة جديدة • وهكذا تكون العلية عند هاملان قد جاءت من الضرورة القائمة بين جزء من الاشياء وبين ما هو خارجها ، أى أن العلية في عبارة أخرى شيء دال عن النقلة من شيء لآخر • وربما وجدنا ايضا مماثلا عند ألكسند ، ويمكننا أن ندرك الى أى حد اتفق هذان الفيلسوفان مع كانط حول ضرورة وجود اختلاف زمني بين العلة والمعلول •

وعلىنا أن ندرك في نفس الوقت أيضا دلالة فكرة العلية على وجود عنصر تشترك فيه العلة والمعلول • وهذا جانب قد أكده هيغل ، والفيلسوف الهيجلي الجديد تايلور • فعندما نقول ان الرطوبة هي علة المطر ، فاننا لا نعنى وجود اختلاف بين الرطوبة والمطر • ان ما نعنيه بالاحرى هو أن نفس هذه الرطوبة قد بدت في صورة مطر • فنحن نصالاف وراء المظاهر المختلفة ، مماثلة ، كما قال هيغل • فالمعلول لا يحتوى على أى شيء لم

تحتوه العلة ، والعكس بالعكس • وعلى الرغم من أن هاملان وألكسندر قد أكدا الاختلاف فانهما لم ينكرا عنصر المماثلة •
كما نلاحظ نوعا من الحركة بين الواحدة والكثرة •

وهذه المعانى الخاصة (بالمماثلة) و (الاختلاف) ليست بالمعانى الوحيدة المتصلة بفكرة العلية ، فيمكننا أن نذكر أيضا معنى (العلاقة) وه معنى (التقى) • ولقد سبق أن ذكرنا تعريف هاملان لليلة بأنها الواقعة التي يدونها لا يتحقق وجود واقعة أخرى •• وقال ألكسندر نفس الشيء على وجه التقريب • وعنصر النفس في هذا التعريف من السهل ادراكه ، بمعنى أننا إذا أردنا اكتشاف علاقات العلية علينا أن نلجأ الى عمليات استبعاد ، وطرائق للتفرقة ، كالتى ذكرها مل في قوانينه الخاصة بالاستقراء ونستطيع القول بأنه لا وجود لاية فكرة خاصة بالقوة أو الضرورة متضمنة في فكرة العلية •

ولو حاولنا عند تحليل فكرة العلة يجب أن نفرق بين العلة الفاعلية والعلة الصورية ، وكان ديكارت حاول أن يوحد بينهما وقد حاولنا تأكيد اختلافها عن العلة المادية ، بعد أن قررا هاملتون ومايرسون اعتبارها مماثلة لها • وترتب على تأكيد الهوية بين هذه الانواع المختلفة ، بل والمتعارضة ، استبعاد عنصر الزمان من فكرة العلية ، وهو ما يبدو ضروريا لها • وترتب عليه أيضا ، في نظرية مايرسون ، بوجه خاص ، استبعاد عنصر العلاقة • والوضعية — بناء على هذا التفسير — بتأكيدنا فكرة العلاقات

تكون أقرب الى روح العلم الحقيقى من نظرية مايرسون ، الذى وجه
اهتماما كبيرا — فيما يبدو — الى سيكلوجية العالم ، أكثر من اهتمامه
بنتائج العلم التى يهتدى اليها العالم •

يذكر برجسون أن الشعور بالعلية يتم قبل التفكير فيها ، وأنها تجربة
ملازمة للحياة ذاتها • هنا فكرتان تبدوان متساويتين من حيث الاهمية ،
الفكرة الاولى هى أن أصل الكثير من أفكارنا يرجع الى نوع من الشعور
الاولى • والفكرة الثانية هى أن هذه الفكرة الاولى لا بد ألا تكون شيئا
يتميز به الانسان ، كما يبدو • بل هى بالاحرى شعور عام للغاية كامن فى
صورة خفية فى الاشياء والكائنات الطبيعية • هاتان الفرقتان اللتان ذكرهما
برجسون يمكن مصادفتها أيضا فى اصرار وايتهد على القول بوجود
(الفاعلية العلية) ، ويعنى بها حالة ادراكنا لذاتنا من خلال أفعالنا الارادية،
وقوله ان هذا الشعور مجرد تعبير عن ظاهرة التوافق بين الاشياء ، والتى
تعد من أركان العالم الاساسية •

وأولى هذه الافكار ، أى الفكرة القائلة بأن أصل العلية موجود فى
أنفسنا ، وفى أنفسنا بوصفنا كائنات نشعر ، وليس كائنات تفكر ، يمكن أن
تصادف عند بركلى • فقد رأى بركلى أننا ندرك أنفسنا كائنات قادرة على
الارادة والعقل اعتمادا على ما أسماه (بالخاطر) ، وهو اسم اختاره من
قبيل المعرفة بينه وبين الفكرة • والخاطر هو ما نستطيع أن نسميه حاليا
بالحدس • وبوساطته ترى الذات نفسها كذات ، وتعتمد عليه فى ادراك
العلاقات الفعالة • والذات فى الحق عندما تدرك نفسها تكون قد وُغنت

ما بينها وبين الاشياء من علاقات فعالة • وعلى نفس النحو ، خالف مين دى بيران كلا من العقلانيين والتجريبيين وعرض نظرية ترى امكان ادراكنا لانفسنا كأشياء فعالة اعتمادا على الفطرة •

ومن بين الاسباب التى جعلتنا نعتقد أن أفعالنا الارادية من أهم أصول فكرة العلية وجود اختلاف كبير بين التفكير وبين أى فعل نقوم به أجسامنا • ولقد رأينا عند تحليل طبيعة العلية أن الاختلاف بين العلة والمعلول شئ أساسى •

ولكن هناك أيضا — دون شك — أصولا أخرى لهذه الفكرة • فمثلا قيل ان فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام • فالبدائى يوجه الاتهام الى أى شئ من الاشياء ، ويراه سبب أية مصيبة أو كارثة تحل به • هذا الشعور بالتأنيب والاتهام ربما كان كما ذكر نيتشه من بين أصول فكرة العلية •

ونحن فى بعض الاحيان نوجه اللوم لانفسنا ، ونشعر فى هذه الحالة بالندم وتأنيب الضمير ، ومثل هذه المشاعر لا تخلو من تأثير على ظهور فكرة العلية • وفضلا عن ذلك ، فاننا فى أى فعل ارادى ننظم الوسائل لى نحقق الغاية • والعلاقة بين الوسائل والغاية من بين الاسس التى ساعدت على تصور وجود علاقة بين العلة والمعلول • وكما رأى أرسطو ، كثيرا ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وسيلة وغاية • وكل ما حدث هو انعكاسها •

وقد يعترض هاملان على مثل هذا التصور الخاص بأصل العلية • فان العلة فى نظره ليست موجودة فى أنفسنا أو فى العالم على حد سواء • والى

جانب هذا ، فان البحث عن العلية في عقولنا يعنى البحث عنها في حالة لا تتصف بالنقاء • ولو أننا بحثنا عنها على هذا النحو فاننا سوف نساق الى علية البداهة فحسب • وقد يتفق ألكسندر مع هاملان في هذا المراءى • ففى رأيه أن قوتنا مثل من أمثلة العلية ، وان كانت العلية لا تعد معلولا للقوة • لذا يمكن القول بصحة أى اعتراض على دراستها ، لا يعرفنا أى شىء سوى أنها خاطر من خواطر البداهة • ورغم ما قاله هؤلاء المعترضون ، فان الانسان قادر على العثور على فكرة العلية في داخل نفسه ، أو في داخل نفسه بوصفه كائننا يشعر بوجه عام •

ولا جدال في أن تأمل العالم الخارجى كان له أهمية جوهرية أيضا • ولقد قلنا انه لولا وجود ارادة لدينا ، لتعذر شعورنا بالعية ، ولكن علينا أن نقول كذلك ، انه لولا وجود تعاقب منتظم في الطبيعة ، أو لولا اتصاف العالم بطبيعته المتناسجة (كما يقال) ما وجدت فكرة العلية • ولقد قال بعض الفلاسفة ان الانتظام في الطبيعة ليس ملحوظا بالقدر الكافى لى يعرفنا فكرة الانتظام ، ومع ذلك ، فيبدو أن الانسان قد استطاع اكتشاف وجود تعاقب منتظم في الاحداث ، لا اعتمادا على تطبيق فكرة قبلية ، بل بمجرد تحديد عينية عند متابعة الاحداث •

ولقد أوضح برجسون كيف جاءت فكرة العلية مما أسماه بالتخلل بين الانسان والطبيعة • فملاحظة الانسان لنفسه قد زودته بفكرة القوة ، وملاحظته للطبيعة قد زودته بفكرة الانتظام • ولو وجد الانسان وحده

فحسب ، لحدث افتقار الى عنصر الانتظام • ولو وجدت الطبيعة وحدها
ما عرف عنصر القوة والفاعلية •

فالعلية اذن تعتمد اعتمادا كبيرا على العقل • وهى متصلة بتأمل
الماضى وبتوقع المستقبل ، وبقسمة التصورات ووحدها • ولكنها لا تعتمد
على العقل فحسب ، بل علينا الالتفات الى بناء العالم •

وعند دراسة طبيعة العلية وقفنا فيما يشبه الموقف الوسط بين الشعور
الفطرى بالعلية ، الذى بدت لنا فيه شيئا يتصف بالخفاء والغموض
والاضطراب ، وبين تصورنا لها شبكة من القوانين المعقدة للغاية •

ولو كانت الاشياء وحدها موجودة ، أو كان العقل وحده موجودا ،
لما ظهرت فكرة العلية • فلكى نحصل على فكرة العلية ينبغى أن نكون فى
نقطة التقاء ، وعلينا أن نقف فى مستوى معين عند ملاحظتنا للظواهر • فان
ظهور الاشياء لنا منفصلة هو الذى جعلنا نحصل على فكرة العلية • ولو
تميزت حواسنا بشدة صقلها ، لما انبعثت فكرة العلية فى أغلب الظن ، ولن
يوجد حينئذ الا عدد كبير من الظواهر التى لا يستطيع تحديد اتجاه أية
ظاهرة منها • ومن ثم فاذا قلنا ان فكرة العلية صحيحة ، كان معنى ذلك أنها
صحيحة فى مستوانا ، وهذا لا يعنى أنها باطلة ولكنه يعنى فقط أنها حقيقية
فى مستوانا • وحيث اننا موجودون فى مستوانا ، فان فكرة العلية
حقيقية لنا •

ومن ثم فلو أهكنا أن نرى الاشياء كما هى ، بدوننا ، لما كان مستبعدا
أن نقول بالأ وجود لاية سلاسل عليية منفصلة • وهذه نقطة قد أكدها نيتشه

وبرادلى والبراجماتيون • وان كان تخيل كيف يكون حال العالم بدوننا
أمرا مشكوكا فيه •

وأبسط مبرر لوجودنا هو أن هذا الوجود ضرورى حتى يمكن للكيفيات
أن تظهر • وهنا نلاحظ مرة أخرى أن ما ساعد على تصور العلية هو التقاء
العالم الخارجى بالعالم الداخلى ، باعتبار العالم الخارجى عالم كم ، وان
كان يظهر فى رداء من الكيفيات عندما ينتمى الى العالم الداخلى • وعلينا أن
نتخيل الاشیاء بالنسبة لاغراضنا لان التحليل سيثبت آخر الامر (أو
ما يقوم به الفكر فى عملياته التأليفية بمعنى أصح) ألا اختلاف بين الكيف
والكم من حث القيمة الاساسية والموضوعية • وبعبارة أخرى ، ما ينبغى
قيامنا به فى آخر المطاف هو العلو عما أحدثناه من فصل بين العالم الخارجى
والعالم الداخلى • وهكذا نتبين أن العلية تنتمى الى عالم من التصورات •
وهذا لا يعنى أن العلية تصور لا قيمة له • ومن ثم تكون التحليلات
التي قام بها الفلاسفة ، والتي لا نراها مقنعة تماما من الناحية الفلسفية
البحثية ، قد استطاعت أن تصف جانبا من تجربتنا العقلية والواقعية •
فاذا عدنا مرة أخرى الى العناصر التي تتألف منها هذه الفكرة الخاصة
بالعلة ، من ملاحظتنا للعالم الداخلى ، ومن ملاحظتنا لاثاره فى العالم
الخارجى • ولكن عقلنا والعالم الخارجى ليسا منفصلين • ومن ثم يكون
العنصران اللذان ترجع اليهما فكرة العلية فى وحدة •
وهكذا نكون قد افترضنا فكرة العلية قد ترتبت على تأمل الظواهر فى
المستوى الانسانى ، عندما لا نتصف الخواص بالموضوع • ومما ساعد على

جعل هذه الفكرة ممكنة هو ما بين العالم الخارجى والعالم الداخلى من اتصال • واعتماد فكرة العلية على هذين الاساسين كأصل لها هو الذى جعل صورها تجنح الى الدقة •

ولكن هل تستطيع فكرة العلية أن تترجم على نحو مقبول ما هو معطى لنا فى التجربة ؟ لقد ذكر هيجل أن الانسان يلغى العلة بعلة أخرى • فإذا قرأت كتابا ، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذى لدى ؟ لا ، ويرجع هذا الى حد ما ، كما قال ادينجتون ، الى أن المشىء الطبيعى لا يصح القول حتى بأنه علة الاحساس • انه هو الاحساس • وبوجه عام ، بمجرد تعرفنا الى عالم العقل سيتضح لنا أن مبدأ العلة لم يعد كافيا • فالعلة تبقى دائما فى المستوى الذى يصح أن نسميه مستوى تاريخيا ، اتباعا لمثل هذه النظرة يحول دون احاطتنا بالمضمون احاطة تامة •

وربما أوصلنا تقدم العلم الى نفس النتيجة ، لم تعد تعتمد على أتساق منعزلة ، أو على المشاهدة ، بل أصبحت تعتمد على تصور العالم ، وعلى (اللامشاهدة) • فعالم الفيزياء قد أصبح يتبع مبدأ الاحتمية • وهذا المبدأ يعتقد أننا ، وان كنا نستطيع على نحو ما تقرير اتجاه الالكترون ، إلا أن هذا الاتجاه تبعاً لوجهة نظر أخرى لن يكون محتما • وعالم النفس قد أصبح يتبع نظرية ما فوق الحتمية • ويقصد بذلك حالة الجمع بين كثرة من العلل ، فى حالة كفاية واحدة منها • هذه الافكار قد اتجهت فى نفس الاتجاه الذى اتبعته الاتجاهات التى تحدثنا عنها • وانتهى واحد من

العقلانيين ، هو برونشفيج ، بعد أن تتبع تاريخ العلية برمته ، إلى القول بأن هناك عالماً • والاتجاه الذى يتبعه الفكر الفلسفى بأجمعه يبدو متجهاً فى نفس الاتجاه • ويمكننا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيجل بانتقاد العلية باعتبارها لا تصحح عن الكائن الحى وعن الروح لتأكيد لوقته بوجود تأثير متبادل بين العلة والمعلول ، وفى اكتشاف تاييلور ما فى فكرة العلية من نقص ، وفى وصف نييتشه لها بأنها خرافة تقال من قبيل المجاز • كما ازدادت قيمة نظريتي بركلى ومين دى بيران بعد إعادة النظر فيهما على ضوء هذه التصورات الجديدة ، وبعد ما جاء به وايتهد نحو تصور العلية على أنها شعور فطرى أولى •

فكرة الزمان

السؤال عن حقيقة الزمان قديم لشعور الانسان بتأثير الزمان عليه وصعوبة فهم حقيقته ذلك أن اشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه وقد لاحظ أرسطو (« الطبيعة » المقالة الرابعة ، الفصل العاشر) « ان الاجزاء التى يتألف منها الزمان : أحدها كان ولم يعد بعد موجودا ، والثانى لم يأت بعد ، والثالث لا يمكن الامساك به ، فأجزاؤه أعدام ثلاثة ، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود » •

والفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط وأفلاطون رأوا أن ماهية الزمان تقوم في الحركة • ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة ، وعرفه بأنه : « مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه ربط بين الزمان وبين الحركة دون أن يجعلها شيئا واحدا ، وقرر أن الزمان عدد أو مقياس للحركة من حيث في الحركة تقدم وتأخر ، أى توأل وتتابع •

وقد أخذ على هذا التعريف في قوله « بمتقدم » و « متأخر » أن فيه مصادرة على المطلوب ، لأنه لا تقدم ولا تأخر الا بافتراض الزمان معروفا من قبل فجاء القديس توما (في شرحه على « الطبيعة » لارسطو ، المقالة الرابعة ١ : ١٧) فرد على هذا النقد قائلا : « اذا أخذ من الناس على هذا التعريف أن فيه دورا ، فاننا فرد على هذا (النقد) قائلين ان « المتقدم » و « المتأخر » مأخوذان في تعريف الزمان من حيث أنها في الحركة •

وأثار المدرسيون عدة مسائل خاصة بالزمان • فتساءلوا أولا : هل وجود الزمان وجود في الازمان أو وجود في الالعيان ؟ والجواب عندهم هو أن وجود الزمان بعينه في النفس ، والبعض الآخر في الخارج • وقرروا أن « المتقدم والمتأخر » في الحركة عاملان موضوعيان •

وتساءلوا ثانيا : هل الزمان واحد ؟

ان كان الزمان عرضا من أعراض الحركة ، فلا بد أن يكون ثم من الازمنة بقدر ما هنالك من الحركات : « والعرض يتعدد بتعدد الموضوع » • وفي الفلسفة الاسلامية نجد أن عند محمد بن زكريا الرازي الذي قال عن الزمان انه « جوهر يجرى » ، ويميز بين نوعين من الزمان : الزمان المطلق ، والزمزمان « المحصور » على حد تعبيره • والزمان المطلق يسميه « الدهر » • وهو قديم ، أزلي أبدي ، وفي حركة دائبة • أما الزمان المحصور فهو زمان حركات الافلاك ، والشمس والنجوم •

أما « ابن رشد » فأنكر أن يكون الزمان عرضا أو أنفعالا لاية حركة ، بل هو عرض لحركة واحدة • هي حركة السماء الاولى • والزمان الذي تعدده هذه الحركة هو المقياس لسائر الحركات • وحركة السماء نحن ندركها في تغيرات وجودنا ، اذ علتها هي حركة المحرك الاول • وجاء كل من ألبرتس والقديس توما فأخذوا بما قال به ابن رشد • أما القديس بونا فنتورا فقد ربط وحدة الزمان بوحدة المادة •

ورأى « روجر بيكون » أن الزمان ذو اتجاه واحد وليس له عرض ولا عمق ، بل طول فحسب • وأنكر أن يكون ثم أزمنة متعددة ، وقرر أن

مدة مختلف الحركات والتغيرات تتوقف على درجات زمن واحد • ووحدة
الزمن تقوم على وحدة اتجاه الزمان •

ونجد أن « جيراردوس أدونس » يقول أن الزمن كان موجودا قبل
بدء العالم وخلق الخليقة ، انه منذ الازل ، ولا يتوقف على الحركة بل هو
مستقل عنها • والسكون ، والانتقال من السكون الى الحركة كلاهما
يفترض الزمان منعدما وقبله قال أفلوطين أنه لا علاقة للزمان بأية حركة ،
وتصور الزمان في علاقته بالسرمدية ، أو الدهر ، وقرر أن روح العالم هي
الزمان • وسريان نفس العالم في العالم هو الذي أتى بالزمن في
العالم •

وفي القرن العشرين بيرجسون (١٨٥٩—١٩٤١) الذي يخص
مشكلة الزمان في كتابه : « المعطيات المباشرة للشعور » (سنة ١٨٨٩) ،
و « المدة والمعية » (سنة ١٩٢٢) ، ولا يخلو أى كتاب من كتبه الاخرى من
المخوض في مسألة الزمان وكتاب « المتطور الخالق » (سنة ١٩٠٧ ، الفصل
الرابع) لان فكرة المتطور تقوم أساسا على الزمان •

اذ يميز بيرجسون تمييزا بين الزمان والمكان ، على نحو يمكن اجماله :

الزمان يعنى :	المكان يعنى :
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس

التوالي	المعية ، التتالى
الكيف	الكم
التغير	الثبات
الكفون	الخروج
الاتصال	الانقصال
اللامتناهي	المتد
التفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية ، الحرية ، التطور الخالق	الضرورة
المشعور	الآلية
الروح	المادة

ويميز برجسون بين الزمان الحيوى ويسميه المدة الديمومة وبين الزمان الفزيائى ، زمان الساعات • فالاول كفى لا متجانس ينفذ بعضه فى بعض ، أما الثانى فيقسم بالكم والتجانس وعدم النفوذ :

« حين يتحدث العلم الوصفى عن الزمان ، فإنه يرجع الى حركة متحرك : وهذه الحركة اختارها العلم — تمثيلا للزمان ، وهى حركة مطردة فلنسميها ١ ، ٢ ، ٣ ، الخ نقطا تقسم مسار المتحرك الى أجزاء متساوية تبدأ من نقطة الاصل ز صفر • ونقول أنه مر ١ ، ٢ ، ٣ وحدات من الزمان حين يكون المتحرك فى النقطة ١ ، ٢ ، ٣ من الخط الذى يجتازه • وحينئذ فان النظر فى حالة الكون بعد مرور مدة معينة م ، هو الفحص على أين سيكون حين يصبح المتحرك ز فى النقطة ز م من مساره

لكن مجرى الزمان ، وبالأحرى تأثيره على الشعور — ليس محل نظرنا هنا ،
لان ما يحسب حسابه هو النقطة ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ، ز ٤ ، مأخوذة على المجرى ،
لا المجرى نفسه ، ويمكن أن نقصر كما نشاء الزمان الذى ننظر فيه ، أى أن
نقسم الفترة بين القسمين المتواليين ز ٤ وز ٤+١ ، لكننا سنكون دائما
بازاء نقط ، ونقط فحسب • وما ندركه من حركة المتحرك ز هى مواضع
مأخوذة على مساره • وما ندركه من حركة كل النقاط الأخرى فى الكون هى
مواضع على مساراتها الخاصة بها • وعند كل موقف ممكن للمتحرك عند
نقط التقسيم ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ، ز ٤ نفترض موقفا ممكنا لكل المتحركات
الأخرى عند النقاط التى تمر بها هذه المحركات • وحين نقول أن حركة ،
أو أى تغير آخر قد شغل المدة م ، فنحن نعنى بهذا أننا سجلنا عدد م من
المناظرات لها من هذا النوع • وهكذا نكون قد عددنا معيات ، ولم نحفل
بالتيار (أو المجرى) الذاهب من المعية الى المعية الأخرى • وآية ذلك أننا
أستطيع — كما أشاء — أن أنواع فى سرعة تيار الكون بالنسبة الى
شعور مستقل عنه يدرك التنوع بواسطة الشعور الكيفى الذى يكون لديه
عنه : وما دامت حركة ز تشارك فى هذا التنوع ، فليس لدى ما غيره فى
معادلاتى ولا فى الأرقام الموجودة فيها •

ومع ذلك فإن التوالى موجود ، وأنا أشعر به ، هذا أمو واقع • وحين
تتم عملية فزيائية أمام عيني ، فانه لا يتوقف على أدراكى ولا على ميلى أن
أجعلها تسرع أو تبطؤ • فما يهم الفزيائى هو عدد وحدات المدة التى
تتألفها العملية ، وليس له أن يهتم بها ذاتها •

فالزمان اختراع ، أى هو ليس بشيء أصلا ولا تحسب له الفزياء
أى حساب • بل نكتفى بحساب المعيات بين الاحداث المؤلفة لهذا الزمان
ومواضع المتحرك على المسار •

والخلاصة أنه اذا كانت الفزياء الحديثة تتميز عن القديمة من حيث
أنها تنظر فى أية لحظة كانت من لحظات الزمان ، فانها تقوم كلها على
استبدال الزمان الاختراع •

ولعل برجسون يميز بين الزمان الفزيائى الذى هو مقياس للطول
على غرار المكان ، وبين زمان الاختراع ، أو الزمان الحيوى ، الذى هو
المدة الحقيقية ، التى هى اللاتجانس المحض ، والكثرة الكيفية ، والاختراع
المستمر ، والنضوج • ان الفزيائى للزمان تصور اختلط فيه تصور
المكان •

فكرة المكان

كل الاشياء فى العالم الخارجى تشغل مكانا ، (امتداد) ، وبينها وبين بعض مسافات ، ومن هنا اتصف المكان :

- ١ — أنه ذو امتداد فى ثلاثة أبعاد هى الطول والعرض والعمق •
- ٢ — لا تتداخل الاشياء بعضها فى بعض فى المكان الواحد الخاص بها •

وقد عرف أرسطو المكان بأنه :

« لا يتعلق الا بالمحل ، الا بالمكان بالمعنى الميتافيزيقى ، اذ هو لا يتناول غير علاقة الموضع الخاص بالاجسام المتماثلة التى لا يوجد بينها مسافات » •

بينما أفلاطون نظر الى المكان على « أنه الحاوى » ، ونيوتن اذ تصور المكان « أنه الحاوى للاشياء » ومن مفارقه (التلاتهاى ، الاولية والابدية ، القدم ، وعدم الفناء) •

وللمكان عند أقليدس (ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق) • لكن جاء الرياضيون المحدثون فى القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم : جاوس ، وريمن ، وهلمهوتتر ، وبولياى ، ولوبتشفسكى ، وبلترامى — فأثبتوا امكان وجود مكان اقليدس ، وعدوا المكان الاقليدى ذى الثلاثة أبعاد حالة خاصة ، المكان بوجه عام ذى ع — بعد (ع=عدد) • أى أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الاقليدى ليس ألا واحدا

من بين أنواع المكان • وتبعاً لذلك قائلوا بهندسات أخرى غير هندسة
أقليدس ، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي
إلى تناقض •

وهنا يقوم السؤال الرئيسي في مشكلة المكان ، وهو : ما العلاقة بين
المكان ، وبين الممكنات ؟

(أ) يجيب البعض بأن المكان والممكنات شيء واحد ، وما المكان إلا
تجريد الممكنات أو هو الامتداد مجردا • وأساس المكان هو الامتداد ،
لأنه إذا لم توجد ممكنات ممتدة ، فلن يوجد المكان •

(ب) ولكن هرتمن يقرر بأن (المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو
« ما فيه » يمتد الممتد • وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في
الأشياء • إن المكان هو الشرط للامتداد والممتد • والمحل (الموضع) والموقع
والبعد والمسافة هي أمور في المكان والمكان بحسب تصوره يسبق الأشياء
الممتدة) •

وكما جعل اسبينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال :
« الامتداد صفة الله ، وبعبارة أخرى : الله شيء ممتد » •

وجاء مالمبرانتش وقال بما سماه (الامتداد المعقول) ويفسره :
« الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقل • إنه ثابت ، سرمدى ،
ضرورى ، ولا أستطيع الشك في حقيقته ونسبته الهائلة • وكل ما هو ثابت ،

• سرمدى ، ضرورى ، وخصوصا لا نهائى ، ليس مخلوقا ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق • اذن هو ينتسب الى الله » •

أما برجسون (بأن المكان متجانس ، والاشياء القائمة فى المكان تكون كثرة متميزة • والمكان وسط متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار فى كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية) •

ويوضح « لوى لافل » حقيقة المكان بقوله (ان الوجود ، من حيث هو يتجاوزنا ، لا يمكن أن يمثّل لنا الا على شكل خروج محض ، لكنه خروج ذو علاقة معنا ، أى أنه مدرك من جانبنا على أنه خروج • وهذه هى خاصية المكان ، ونستطيع أن نقول عنه أنه ماهيته هو أن يكون خروجا متمثلا ، بكل ما يستخلص من ذلك من خصائص • وبسبب عدم التأمل الكافى فى طبيعة المكان • جعل من الخروج الخاص بالعالم مشكلة لا تقبل الحل • اذ لا يوجد شىء خارج بذاته • وحين يحاول التفكير فيه على أنه شىء وخارج كل علاقة مع الانا ، فيجب أن يقال حينئذ انه « فى ذاته » ، أى تكون محض أو خالص • وبهذه يكون غريبا عن المكانية • ولكن حين نقول انه خارج ، فنحن نريد أن نقول أنه يعرف بواسطة الانا على أنه خارج بالنسبة الى ذاته : معنى هذا أنه ظاهرة ، وظاهرة تتخذ ، بالنسبة لنا ، شكل الخروج ، أعنى أنه موضوع فى المكان • ان امثال المكان ، بدلا من أن يستبطن الموضوع ، ينسخرجه ويعنى وضعه فى علاقة ما معنا ، علاقة تعطيه صفة الظاهرة • ولهذا فانه لا توجد ظاهرة الا فى المكان ،

وأن أحوالنا الخاصة لا تستحق أسم الظواهر إلا بالقدر الذى به هى ليست باطنة تماما ، أعنى بالقدر الذى هى به مرتبطة بالجسم ولها علاقة مع الانا دون أن يصبح الانا هو وإياها شيئا واحدا •

فعند لافل اذن أن المكان هو الشكل الذى يجب أن يتخذه الوجود من حيث أن الوجود يتجاوزنا ، ولكننا مع ذلك مرتبطون به • لكننا لن نستطيع أن نستشعر تجربة المكان اذا كان الانا مجرد نشاط محض • أى اذا لم تكن سلبين تجاه أنفسنا ، أو اذا لم يكن لنا جسم • ولا بد لنا أن نكون فى المكان لكى يكون هناك عالم خارجنا •

والمكان هو الذى يفصل ، وهو عامل الفصل فى كل كثرة ، اذ لا أمكن تصور وحدات العدد متميزة الا بشرط ربطها بنقط مختلفة فى المكان • والمكان هو الذى يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ويؤمن استقلالها المتبادل • وموضعها فى المكان هو الذى يحدد اختلافها الكمي •

فكرة الوجود والماهية

الماهية هي جموع الصفات التي تجعل الشيء ، هو هو ، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء • ولذا تؤلف مضمون الحد الذي هو : المقول في جواب : ما هو ؟

وقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلاسفة منذ العصور القديمة حتى اليوم ، والوجودية ابرزتها بين المشاكل الفلسفية المعاصرة •
والماهية تخص الجواهر : الانسان ، الفرس ، الحجر ، كما تخص الاعراض : الازرق ، الرغبة ، تأنيب الضمير •

ومذهب الظاهريات يجعل من مسائلته الرئيسية « عيان الماهية » ويقصد الماهيات بكل أنواعها ، سواء منها ماهيات الجواهر ، وماهيات الاعراض •

ويمكن أن نميز أنواعا من الماهيات :

(أ) ماهيات الانواع (أو الاجناس) من ماهيات الافراد : فالانسان له ماهية ، (سقراط الانسان الفرد له ماهية) •

(ب) وماهية ما هو مجرد • وماهية ما هو عيني : فماهية الانسان تتميز من ماهية الانسانية ، ذلك أن الانسانية هي المبدأ الشكلي (أو الصوري) للماهية ، وليست كل الماهية ، والحيوانية هي المبدأ الصوري للحيوان ، وليست جنس الحيوان الذي هو عيني • والماهيات الرياضية تعد ماهيات مجردة •

(ج) نميز بين الماهية ، وسبب الماهية : فما هي الأشياء ليست سببية :
إذا ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة للشيء (فما هي سقراط
غير والدي سقراط اللذين أنجباه) فسبب الماهية هو ما به الشيء هو هو
وهو الذي يصنع خصائص الماهية •

(د) كذلك يفرق بين الماهيات المفارقة ، والماهيات المشاركة : فالأولى
مثل الصور الأفلاطونية (المثل) في عالم المثل ، وهي الماهيات المفارقة
للمادة ، القائمة بذاتها ، ولا تحتاج — كي تتحقق — الى الوجود في مادة أو
في أي موضوع : أما الماهيات المحايثة فهي الصور عند أرسطو الذي قرر
أن الصورة تلازم الهيولى ولا توجد مفارقة لها •

وخلط أرسطو بين الوجود والماهية ، حين قال : « هذا السؤال الذي
كان ولا يزال وسيظل دائما موضوعا للبحث المحصور في مأزق • وهو : ما هو
الوجود ؟ — هو في الحقيقة هذا السؤال : ما هي الماهية ؟

ولكن الفلاسفة المسلمين ميزوا تمييزا دقيقا بين الوجود والماهية
الخاصين بالشيء الواحد :

قال ابن سينا : « الوجود ليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء
أعني (أن) الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو
طارئ عليها » •

كذلك يفرق ابن سينا بين عليية الماهية وعليية الوجود فيقول : « الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته • وقد يكون معلولا في وجوده كأن
تعتبر ذلك بالمثلث مثلا : فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو

ضلعه ، و(هما) يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما
عُتاه المادية والصورية • وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلّة أخرى أيضا
غير هذه ، ليست هذه علّة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها — وتلك هي
العلّة الفاعلية ، أو الغائبة التي هي علّة فاعلية لعلّة العلة الفاعلية وأعلم
أنك قد تتهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الالعيان ، أم
ليس بـوجود ، بعد ما تمثّل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثّل لك أنه
موجود » •

وعن ابن سينا أخذ القديس توما فقال ان الجوهر مركب من ماهية
تمنح وجودا • فان منح الوجود للماهية تحول ما كان ممكنا الى واقعا • وفي
حالة الاجسام الطبيعية تتخذ الصورة مادة كي توجد • وهكذا نرى أن
الوجود والماهية ، القوة والفعل ، الصورة والمادة هي تصورات متضايفة •
ذلك أن كل موجود ممكن ، والممكن لكي يوجد لابد أن يمنح الوجود • والممنوح
هو الله • وهكذا تتميز الماهية عن الوجود • والاستثناء الوحيد لهذا هو الله ،
ففيه وحده الوجود هو الماهية • لكن توما لا يذهب ما ذهب اليه المسلم من
أن مجرد تصور الماهية الالهية يقتضي الوجود ، لاننا لا نستطيع الاحاطة
بماهية الله •

« اذن فقد أنتقل الكثير من مذهب ابن سينا ، ومذهب مجموعة
الفلاسفة الذين يؤلف ابن سينا عضوا فيها الى مذهب القديس توما
الاكوينى • وبالرغم من ذلك فان توما لا يثسير الى مذهب ابن سينا
الا لينقده • والواقع أنه في هذا المجال المشترك بينهما ، ما أكبر التعارض

بينهما ، فهذه ابن سينا ، كما فهمه توما ، أنضى الى جعل الوجود مجرد عرض للماهية ، بينما القديس توما نفسه جعل من الوجود فعل الماهية وجذرها وأعنف ما فيها • وهذا الخلاف مرجعه الى الفارق بين كل انطولوجيا فى الماهية من انطولوجيا الوجود كما تصورهما القديس توما الاكوينى ، فبالنسبة الى فيلسوف يبدأ من الماهية ويسير فى طريق التصورات ، ينتهى الوجود — ضرورة — الى أن يبدو كأنه ملحق خارجى مضاً الى الماهية نفسها • لكن لـ بدأنا — على العكس من ذلك — من الوجود العيني المعطى فى التجربة الحسية ، فيجب حينئذ عكس هذه العلاقة •

وتناول كانوا مشكلة الصلة بين الوجود والماهية •

ويقول : « حين أقول : الله موجود أو يوجد آله ، فانى لا أضيف أى محمول جديد الى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أن أضع الموضوع (الذات) فى ذاته مع كل محمولاته فان تصورى لن يعبر عن الموضوع كله ، وتبعاً لذلك لن يكون التصور المطابق الخاص به • والواقع أن الموضوع ليس متضمناً تحليلياً فى تصورى ، لكنه يضاف تركيباً الى تصورى •

أما الوجودية فقد أعطت لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية أهمية بالغة ، حتى لتعد سارتر مثلاً هى المحور المركزى لكل مذهبه •

يقول سارتر : « بتعبير فلسفى ، كل موضوع له ماهية وله وجود : ماهية ، أى مجموعة ثابتة من الخصائص ، ووجود أى نوع من الحضور الفعلى فى العالم • وكثير من الناس يعنفدون أن الماهية تأتى أولاً ، ثم يأتى الوجود بعد ذلك : فالبازلاء ، مثلاً تنمو وتستدير وفقاً لفكرة البازلاء ،

والخيار خيار لانه يشارك في ماهية الخيار • وهذه الفكرة أصلها نابع من الفكر الدينى ، وكذلك في الواقع العلمى من يرد أن يبنى منزلا ، يجب أن يعرف بالدقة أى نوع من الموضوعات سينشئ : أن الماهية تسبق الوجود ، وبالنسبة الى كل الذين يعتقدون أن الله خلق الناس ، لابد أنه فعل ذلك مسترشداً بالفكرة التى كانت لديه عنهم • لكن حتى أولئك الذين يعوزهم الايمان أحفظوا بهذا رأى النقلى القائل بأن الموضوع (الشيء) لم يوجد أبدا الا وفقا لماهيته ، والقرن الثامن عشر بأكمله أعتقد أن ثم ماهية مشتركة بين جميع الناس سموها الطبيعة الانسانية • والوجودى يعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه عند الانسان — وعند الانسان وحده — الوجود يسبق الماهية •

« ومعنى هذا ببساطة أن الانسان يوجد أولا ، ثم بعد ذلك فقط هذا أو ذاك • وبالجمله ، فان الانسان يجب عليه أن يخلق ماهيته الخاصة به ، انه يحدد نفسه شيئا فشيئا وهو يلقي بنفسه فى العالم ، ويتألم فيه ويكافح ، ويظل تعريف الانسان مفتوحا دائما ، ولا يمكن أن نقرر ما هى ماهية هذا الانسان قبل أن يموت ، ولا ماهية الانسان قبل أن تقضى وتزول » •

اننى أوجد أولا ، وبفضل أفعالى أصبح ما أكون • أن ماهيتى تتحدد شيئا فشيئا مع أفعالى ، مع اختياري ، مع ما أقوم به من تحقيق لامكانياتى ولما كانت أفعالى وتحقيقاتى لامكانياتى ستستمر حتى أموت ، فان تعريف ذاتى لن يكتمل الا بموتى • وهكذا كل انسان لا يمكن أن يحد ألا وفقا

لما أنجز من أفعال وحقق من أمكانيات بفضل ما طبع عليه من حرية ،
وما فيه من استعدادات وما تيسر له من ظروف في — وجوده — في —
العالم •

ويقول لافل :

« لابد من قلب الرابطة الكلاسيكية بين الماهية والوجود • ومن اعتبار
الوجود وسيلة للتظفر بالماهية •••• ان الوجود هو — اذا شئنا هذا
التعبير — ذلك الاستعداد الواقعي الحقيقي الذي أملكه لاهب نفسى ماهية
بواسطة فعل من شأنى أن أنجزه •••• أن الوجود لا معنى له فينا الا من
حيث هو يمكننا ، لا أن نحقق ماهية موضوعة مسبقا ، بل أن نحددها
باختيارنا ونتأخذ وأياها • وبدلا من أن نقول عن الماهية انها أماكن
الوجود ، فاننا نفضل أن نقول عن الوجود انه أماكن الماهية • وباختيارنا
بما هيئتنا نحن نثبت في الوجود مكانتنا الخالدة •••• فمن سوء فهم الرابطة
الحقيقية بين التصورات أن نقول ان الوجود مستمد من ماهية معطاة من
قبل ، بينما الوجود لا يقوم هناك الا من أجل تمكينى من التظفر بما هيئتى •
لكننى لا أستطيع أن أظفر بها الا بفعل حر ، وهذا الفعل الحر هو الذى
يعبر عنه دائما بالحديث عن الانتقال من الماهية الى الوجود ، والذى يفضل
أن تعبر عنه بالانتقال من الوجود الى الماهية •

فكرة الالهية

تعنى الفلسفة عناية فائقة بالبحث في وجود الله بوصفه العلة الاولى للوجود وثمة صعوبات في موضوع البحث هذا لتمايز فكرة الالهية عن الموضوعات الاخر التي يتناول العقل بالتأمل • فطبيعة الفكرة تختلف تماما عن موضوعات « تصورات الطبيعة الانسية أو الانسان • وكذا عن الطبيعة المادية أو العالم • وأقترنت فكرة الالهية باللاهوت أو الثيولوجيا أو الدين ظهرت بظهور الديانات وخاصة السماوية منشأ على الكلام نشأة عقائدية بمنهج عقلاني وأن أقتربت الفكرة أحيانا بالميثافيزيقا كما يقرر ذلك بعض الدارسين للاديان المقارنة وفلسفة الدين والعقيدة وعلى حد قول « جوسدورف » في كتابه مقال في الميثافيزيقا « أن المعنى الفلسفى لله يبدو متوافقا مع الميثافيزيقا ، كما أن فكرة الله لا تعنى مذهبا من المذاهب وبالتالي فالفيلسوف عاجز عن التحدث عن الله وكل ما يستطيعه هو تأكيد القيم المطلقة الخالصة لفكرة الالهية باعتبارها ضمان لكل جماعة انسانية » أما « بلوندل » في معجم لالاندا الفلسفى فيقرر « بأن مهمة اللاهوت العقلى هو ذلك المعنى لاله باعتباره موجودا عقليا تصل الى ادراكه بواسطة المنهج الفعلى بوصفه مبدءا للوجود وكمالاته » وبمعنى أدق أنه يحاول التوفيق بين التفكير الفلسفى بوصفه تفسيرا عقليا لمضمون العقيدة وبين التفكير الايمانى •

ونجد بيسكال من ناحية أخرى يرى « أن القلب وحده هو الذى يستشعر الله وليس العقل ، فالوجدان هو الايمان والله محسوس للقلب

وليس للعقل فـالـعقيدة أيمان أو اعتقاد وليست معرفة أو علم •
كما نجد أن هيجل يقرر بأن عمل العقل مكمل لمعطيات الايمان وسبيل
لتدبير العاطفة الدينية بالفكر والعقل ويقول « ان الوجود الحقيقي للدين
هو فلسفة الدين ذلك أننى لا أكون متدينا حقا الا بوصفى فيلسوفا في
الدين ، لذا استهجن التدين العاطفى أو الانفعالى » •

ويرى البعض أن القول الفلسفى أيا كان عن الله ليست صائبة تماما ،
ذلك لان المنهج التأملى يستند الى تحديد التصورات وتركيبها مع بعض
والله ليس تصورا فلا يوجد تصور يتناسب مع مقام الله ، كما أن الماهية
الالهية لا يمكن حصرها ضمن حدود التصورات أو التعريفات الانسانية وكل
فكرة عن الله لا يمكن ألا ان تكون ناقصة وادنى من مستوى المعنى الالهى
ولهذا نجد جوسدروف يقرر بحزم أن محاولة البرهنة على وجود الله أمر
هزىه فالله موجود وما أستطيع هو أن اعدد الشواهد على وجوده وفي حالة
رفض لوجوده فيعنى أننى أنفى وجوده وهذا لا يمكن البرهنة عليه بآية
صورة كانت •

وعلى امتداد تاريخ الفكر الانسانى وخاصة الفلسفى ظهر فلاسفة
فى الشرق والغرب تناولوا الفكرة الالهية بالتأمل والبرهنة فنجد من الفلاسفة
من أنكر الفكرة أساسا الا أن كثرة غيرهم أقروا بإمكان البرهان العقلى على
وجود الله مثلما فعل ابن سينا وقوما الاكوينى وأنسلم وديكارت
واسبينوزا •

ومنهم من أنكر البرهان العقلى وقال ببرهان أخلاقى مثل كانط وبلوندل
وغيرهما ومنهم من ترك البرهان العقلى والاخلاقى جانبا وآثر الايمان

المطلق الذى لا يحتاج فيه الى برهنة على وجود الله مثلما فعل الغزالى وبسكال وكيركجورد وما رسل وغيرهم من أصحاب المذاهب الفلسفية الروحية •

وفى ضوء هذه الفكرة لرؤية الله يتعين علينا أن نتأمل تلك البراهين المشهورة والتي يرجع الفضل لفلاسفة الاسلام فى القول بها ولعل أشهر هذه الحجج والمذاهب ما يأتى ؟

(١) الحجة الوجودية (الانطولوجية) •

(٢) الحجة الكونية •

(٣) الحجة المغائية •

(٤) الحجة الاخلاقية •

ولقد استند فلاسفة العصور الوسيطة على الحجة الاولى استنادا كبيرا تجدها عند أنسلم وبونا وفنتورا وديكارت وليبنز وهيجل ، ونجد أبرز الفلاسفة استخداما لهذه الحجة ديكارت اذ يقرر بأن الله جوهر لا متناه ثابت مستقل كله علم وقدرة وخالق كل شىء وكل هذه الصفات بدالة على الجلال والعظمة ولم تكن هذه مفادة من نفس الانسانية وعليه استنتج بالضرورة أن الله موجود تأكيدا لمعرفة لذاتى أنى جوهر متناه ولكن ثمة فكرة أخرى عن جوهر لا متناه أى أن فكرة اللامتناهى قبل المتناهى أى أن فكرة الله قبل ذاتى ، ومن المؤكد أننى لا أجد فى ذاتى انطباقا لفكرة الله أى الموجود المطلق الجوهر الكامل ويتعين أن يكون وجود الله يقيدنا ككل الحقائق الرياضية حتى ولو شككت فى انفصال الوجود عن الماهية فانى بالتأكيد اتبين أن الوجود لا ينفصل عن الماهية أى أن وجود الله لا ينفصل

عن ماهيته النى تدركها ذاتى كحقيقة للوجود أو الانطولوجى • بينما نجد أن كانط يفند صحة ديكارت على أساس أن الوجود ليس مجرد كمال يتعلق بمضمون الماهية ، والماهية مجرد فكرة أو أمكانية منطقية ويصيغها فى القياس التالى :

• ان كان الله هو الوجود الكامل

• والوجود كمال

• فان الله موجود

أما الحجة الثانية أى الكونية ، فنتصل بالحركة وبالمحرك الاول كما نتصل بالممكن والواجب وكذا بالعلية والعلة الاولى •

ويورد الفيلسوف الاسلامى ابن رشد حجة الحركة والمحرك بقوله « تبين فى العلم الطبيعى أن كل متحرك فله محرك (مبدأ السببية أو العلية) وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل (مبدأ القوة والفعل الارسطى) وتسلسل المسألة الى المحرك الاول الازلى » كما أن توما الاكوينى يقرر « بأن بعض الاشياء فى العالم متحركة وكل ما هو متحرك فهو متحرك بغيره ، ويستحيل أن يكون الوجود محركا ومتحركا أى يحرك ذاته أى ينتقل من القوة الى الفعل وعليه فان الشئ متحرك بغيره الى أن نصل بالضرورة الى محرك أول لا يحركه محرك آخر وهذا المحرك الاول هو الله » •

واضح أن مصدر هذه الحجة ماأورده أرسطو عن أنواع الحركة والكون والفساد والقوة والفعل •

أما حجة الممكن والمستحيل فقد تناولها الفارابى ثم ابن سينا حيث

يقرر « لا شك أن هناك وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فهو وجود الواجب وان كان ممكنا فانه ينتهي الى وجوده الى واجب الوجود » بينما نجد توما الاكوينى يقرر (فى ضوء مبدأ الكون والفساد) أنه الاشياء تكون وتفسد أى توجد أو لا توجد ويستطرد قوله « هذا الواجب أما أن يكون قد استمد وجوده من ذاته أو من غيره ولا يمكن التسلسل الى ما لانهاية فى العلل الفاعلة فلا بد من التقرير بوجود واجب الوجود بذاته وليس من غيره وهو علة وجوب غيره وهذا الموجود هو الله » أما حجة العلة والعلة الاولى فمرجها الى أرسطو وتستند الى ابطال التسلسل الى غير نهاية فى العلل بأنواعها الاربعة (المادية والصورية والفاعلية والغائية) ، وكما يذكر توما الاكوينى أن هناك نظاما من العلل الفاعلة ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول فمن الواجب الاقرار بوجود علة أولى هى الله » .

أما الحجة الغائية فهى أساس لآراء فلاسفة الدين وعلم الكلام من حيث أن للعالم نظام وانسجام وأن الطبيعة تسير وفق ناموس أو قانون وتدير لظواهر الكون لان المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها وبالرغم من الاعتراض على هذه الحجة لغموضها . فان أشهر العلماء يستندون اليها فنجد اينشتين يقرر « أنه من الصعب أن نجد عالما لا يبدى تدينا ولكن ليس تدينا ساذجا كان تتصور الله على أنه الموجود الذى نرجو رضاه ونخشى عقابه وكأنه قريب لعلاقة الاب بأولاده ، بل على العكس لان العالم تسوده قوانين وعلة تتحكم فى الطبيعة يسمو على كل معنى أنسانى وهذا الشعور السامى عن انسجام الطبيعة هو الدافع الى الحياة والعلم هو الله المنظم

لكل قوانين الطبيعة » وهذا أيضا ما يقرره ماكس بلانك العالم الفيزيائي من خلال تصوره لعله غائية الى جانب العلة الفاعلة التي تسود العالم الطبيعي •

أما بالنسبة للحجة الاخلاقية فنجد كانط يقرر بأنه من الضروري مجازاة الخير ومقاومة الشرير وليس من المعقول أن تتولى الطبيعة هذا الثواب وهذا العقاب ، فمن الضروري اذن أن يكون فوق الطبيعة موجود - بل يجازى البشر (ثوابا أو عقابا) ومن (مبدأ العدالة) وعليه يسود الخير والفضائل والسعادة هذه العلة لا يمكن أقرارها بالمنطق الفعلى المحض وان يقتضى وجود الله أو العلة من الفعل العملى اقرارا للقيم الاخلاقية المطلقة ارتباط بين الله وبين الحرية الاخلاقية ، فكل ضمير أو الزام خلقى مصدره الله بوصفه موجودا لذاته ومرد الضمير أو الشعور لله المطلق وهذا ما أكدته أيضا ياسبرز من حيث أن الانسان يشعر بحريته ويكتسب اليقين بالله أو ذاك السمو والعلو الاخلاقى ، فالحرية أساس للوجود وهى الشعور بالتناهى الانسانى فى السمو اللامتناهى • ويوجز رأيه بقوله « أن اليقين بوجود الله هو الشرط الانسانى فى البحث الفلسفى وليس نتيجة له » •

ان الآراء السابقة التى تناولت الحجج بصدد البرهنة على وجود الله تؤكد الجانب اليقينى من الايمان الدينى وتدفع عن الفكر والعقل والفلسفة سببه الالحاد أو التشكيك فى مقوله الالهوية • فليست كل الآراء الفلسفية وثنية بعيدة عن جوهر العقيدة بل أن ظهور علم الكلام عند مفكرى الاسلام الذى أستند الى القياس والمنهاج العقلانى قد وطد ودعم الايمان بالله ودافع عن العقيدة الدينية دفاعا مجيدا •

فكرة المعرفة

والكلمة الدالة على نظرية المعرفة واحدة ، وذلك في اللغات الانجليزية ، والالمانية والفرنسية .

(أ) فكلمة ابستمولوجيا كانت تدل على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر تحديدا « فهي ليست دراسة المناهج العلمية ، التي هي موضوع علم مناهج البحث الميثودولوجيا » . بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم ، ابتغاء تحديد وقيمتها ومداها الموضوعي . ولهذا ينبغي أن نميز الـ ابستمولوجيا وبين نظرية المعرفة ، وإن تكن الاولى مدخلا للتانية وأداة مساعدة لها لا غنى عنها .

أما كلمة نظرية المعرفة فتدل على دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة . وصورتها الاقدم : الى أي مدى ما يمثله الناس يشبه ما هو موجود ، مستقلا عن هذا الامثال ؟ — وفي صورتها الحديثة : لما كانت الذات العارفة ، بما هي كذلك ، لها طبيعة معينة ، فما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وماذا تأتي به في الامثال ؟ لكن هذه الصورة الثانية للمسألة هي الاخرى تقضي — مثل الاولى — الى تحديد قيمة العلم وما يطلق على مجموع التأملات التي تهدف الى تحديد قيمة معارفنا وحدودها .

وبالعودة الى الاصل الاشتقاقي يستمى أي معرفة وعلم أي لوجوس صارت كلمة ابستمولوجي تدل على نظرية المعرفة بوجه عام ، وليس على فلسفة العلوم وحدها .

والاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة

لأنطباقها على الواقع • فهل المعرفة العلمية تتطابق مع الواقع ، أو أن للعقل الانسانى دورا كبيرا فى تكوينها ؟

يقول اينشتين : « ليس العلم مجموعة من القوانين ، وثبتا بالوقائع غير المترابطة فيما بينها • انه من خلق العقل الانسانى بواسطة أفكار وتصورات اخترعت بحرية • والنظريات الفيزيائية تحاول أن تكون صورة عن الواقع تربطها بالعالم الفسيح للانطباعات الحسية •

والشعور الذاتى بالزمان يمكنه أن ينظم أنطباعاتنا •

ولقد بدأت الفيزياء حقا باختراع الكتلة ، والقوة ونظام القصور الذاتى • وكل هذه التصورات ابداعات حرة ، وقد أدت الى صياغة وجهة النظر الميكانيكية • وبالنسبة الى الفيزيائى فى بداية القرن التاسع عشر ، كانت حقيقة عالمنا الخارجى مؤلفة من جزئيات •

واللتطورات التالية قد عدلت التصورات القديمة وخلقت مكانها أخرى جديدة • فاطرحت نظرية النسبية الزمان المطلق ونظام احداثيات القصور الذاتى • ولم تعد خلفية الاحداث كلها هى المان ذو البعد الواحد والمكان ذو الابعاد الثلاثة ، بل متصل الزمان والمكان ذو الاربعة أبعاد — وهذا اختراع حر جديد ، يحمل معه خصائص جديدة لتحول • ولم يعد نظام احداثيات القصور الذاتى ضروريا : لان أى نظام احداثيات يمكنه أن يصلح لوصف الاحداث فى الطبيعة •

ونظرية انتسوير أو التكميم قد خلقت ، بدورها ، أشكالا جديدة وجوهرية لواقعنا • فحل الانفصال مكان الاتصال • وبدلا من القوانين التى تحكم الافراد ، ظهرت قوانين الاحتمال •

ذلك أن الحقيقة الواقعية التي خلفتها الفزياء الحديثة بعيدة كل البعد عن الحقيقة الواقعية التي قال بها العلم في مستهل نشأته . لكن هدف كل نظرية فيزيائية بقى كما هو •

وبفضل النظريات الفزيائية نسعى الى العثور على طريقنا خلال الوقائع الملاحظة ، والى تنظيم وفهم عالم انطباعاتنا الحسية • ونود أن نتبع الوقائع الملاحظة تصورنا للواقع اتباعا منطقيا • وبدون الاعتقاد بأن من الممكن ادراك الواقع بتركيباتنا النظرية ، وبدون الاعتقاد في الانسجام الباطن لعالمنا ، فلا يمكن أن يكون هناك علم • وهذا الاعتقاد هو الدافع الاساسى لكل كشف علمى •

وعلى هذا فان التنوع للوقائع في العالم الذرى يرغمنا على اختراع تصورات فزيائية جديدة • ان للمادة تركيبا حبيبيا ، أنها مؤلفة من جزيئات أولية ، هى العناصر الأولية للمادة • وهكذا فان الشحنة الكهربائية لها تركيب حبيبي ، والامر ، كذلك بالنسبة الى الطاقة ، وهذا امر بالغ الأهمية من وجهة نظر نظرية الكوانتم والضوئيات والطاقة التى يتألف منها النور •

« ان التصورات الفزيائية اكتشافات للعقل الانسانى ، وليست كما قد يظن ، محددة فقط بالعالم الخارجى • وفى سعينا لفهم العالم •

لكن الباحث يعتقد بيقين أنه كلما نمت معرفة ، صارت صورة الواقع أشد بساطة ويفسر ميادين أكثر اتساعا لانطباعاته الحسية • ويمكن أيضا أن يعتقد فى وجود حد مثالى للمعرفة يمكن العقل الانسانى أن يبلغه • ويمكننا أن نسمى هذا الحد المثالى باسم الحقيقة الموضوعية والنظريات

العلمية وأن المعرفة العلمية يرجع أغلبها الى ابتكار عقلنا ، لا الى معطيات العالم الخارجى كما يزعم الحسيون والتجريبيون والوضعيون المسذج •
ويذكر كلود برنار في نقده للمعرفة العلمية خلاصته أن العلم يقوم على الفرض ، اذ الفرض هو نقطة ابتداء البحث العلمى • يقول كلود برنار :
« ينبغى بالضرورة أن نقوم بالتجريب ، مع وجود فكرة متكونة من قبل •
وعقل صاحب التجريب يجب أن يكون فعالا ، أعنى أنه ينبغى عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه اليها الاسئلة فى كل اتجاه وفقا لمختلف الفروض التى ترد عليه » •

والفروض هى التى تدفع بالعلم الى الامام ، وتعين فى اكتشاف وقائع جديدة ما كنا ننتبه اليها بدونها • وليدل على الدور الفعال الذى للعقل بازاء الحواس والطبيعة » •

المذاهب

ديكارت	١ — العقلى
لينتزر	٢ — الميتافيزيقى
بسسكال	٣ — الروحى
بيكون	٤ — التجريبيى
لوك	٥ — الطبيعى
كانط	٦ — النقدى
كونت	٧ — الوضعى
برجسون	٨ — الوجهدانى
سهارتر	٩ — التوجدوى
بيرس وجيمس وديوى	١٠ — البرجماتى
ماركس	١١ — الماركسى
هوسرل	١٢ — الظاهراتى

الفلسفة والمذاهب

من الامور التى يتناولها خصوم الفلسفة للنيل منها تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه ، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية فسقراط — وأفلاطون — يفتدان مذهب السوفسطائيين والايلىين وهيرقليطس ، وأرسطوطاليس يفتند مذهب أستاذه أفلاطون ، وديكارت يفتند (الاسكلائين) المدرسين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو ، وكانط يفتند ديكارت ، وهيجل يفتند كانط ، وكيركجورد يفتند هيجل ، وكونت يفتند المذاهب الميتافيزيقية ، وبرجسون يفتند الوضعية ، (والتوماويون) المحدثون يفتندون برجسون ، والوجودية تفتند المذهب الحيوى والهيكلى ودعاة فلسفة الماهية ، وكلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك •

والسبب فى هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ فى الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة ، وتملك الحقيقة المطلقة ، ولهذا فانها من أجل اثبات صحة دعواها ، تضطر الى هدم دعاوى الفلسفات الاخرى ، فيفتند كل فيلسوف من سبقوه • ولا يلبث كل منهما أن يلقي المصير ، كمن سبقه •

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضى على السابقة عليها ؟

كلا ، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون ، ونقد ديكارت أرسطوطاليس ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ونقد كانت ديكارت ، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت ، ونقد هيجل كانط دون أن تختفى الفلسفات السابقة فى مذاهب الفكر اللاحقة • فمثلا تفنيد أرسطو لمثالية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة فى

نظرية العلل عنده (العلل الاربع : الهيولى ، الصورة ، الفاعل الغاية) •
وتقنيدي كانط لمذهب ديكارت لم يمنع كانط من الحفاظ على مقاله « أنا أفكر ،
فأنا أذن موجود » في مذهبه هو • والذي يحدث هو أن المبدأ الاساسى فى
فلسفة ما ينزل الى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة
من لحظاتها • « وهكذا لم يضع أى مبدأ فلسفى ، بل احتفظ فى الفلسفة
اللاحقة بكل المبادئ السابقة : ولم يتغير الا المكانة التى تشغلها هذه
المبادئ فى الفلسفة اللاحقة » • وهذا التغيير للمكانة يكفى لابعاد شبهة
التقليد عنها ، والا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفا من خرق عديدة
متضاربة الالوان • ولنضرب لذلك مثلا بفلسفة أفلاطون : « اننا لو أخذنا
محاورات أفلاطون لوجدنا فى بعضها طابعا ايليا ، وفى بعضها الآخر طابعا
فيثاغوريا ، وفى بعضها الثالث طابعا هيرقليطيا — ومع ذلك فان فلسفة
أفلاطون قد وجدت بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة فى نقائصها » •

وعلى الرغم من أن كل مذهب لاحق لابد له ، لتبرير وجوده ، أن يفند
آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فان هذه الحركة الديالكتيكية هى
ماهية الفلسفة نفسها • وتسلسل المذاهب ليس انكارا للفلسفة ، بل هو
من صميم الفلسفة نفسها • وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات
المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومنه معارك طاحنة • والا
لكانت حالتا حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليشفى ، فلما قدم اليه
كمثرى وتفتح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لانها كمثرى وتفتح وعنب
وكريز ، وليست فاكهة •• على حد التشبيه الذى ساقه هيجل •

ان الفلاسفة قد كونوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم بعضا • والتقنييد الحق هو التقنييد الايجابى الذى يثرى منه الفكر •

والعلماء أيضا يفندون بعضهم بعضا ، ومن هذا التقنييد يتكون العلم ففلك بطليموس قد فنده كوبر نيكوس وكبلر وجالير ، وبهذا تقدم الفلك ، وهندسة اقليدس قد فندتها الهندسات اللاقليدية : هندسة ريمان ولويشفسكى وهلبرت الخ • وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة فى العصر اليونانى القديم ، وطب ابقراط فنده جالينوس ، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازى ، وطب الرازى وجالينوس فنده طب هارفى واسبلنزانى ، وطب هؤلاء السابقين جميعا فنده طب باستير ، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من ابقراط حتى اليوم لوجدناه يفند اللاحق منه السابق ، ومن هذا كله يتكون الطب ، اذ تبقى دائما حقائق لا يشملها هذا التقنييد ، وتتجمع هذه الحقائق لتكون الملك الثابت للطب •

فان كانت هذه حال العلوم الطبيعية والحيوية ، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك ؟ ماذا أقول ؟ بل الملك الثابت الباقى فى الفلسفة أكبر قدرا من ذلك الباقي فى العلوم المختلفة مثل الطب والفلك والفيزياء والكيمياء بديل أن أى كتاب فى الطب أن الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عنيفا ويعفى عليه بعد عشر سنوات أن عشرين ، بينما كتب الفلسفة تظل حية بعد قرون •

الفلسفة موجودة اذن فى كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها ، وحتى من ينكر وجود فلسفة واحدة أنما ينكر ذلك باسم فلسفة معينة تصورها وكل نقد يوجهه فيلسوف التى آخر هو أيضا فلسفة ، والفيلسوف

انما ينقد فيلسوفا مثله ، وبوصفه فيلسوفا • ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها الفلاسفة الا اذا وجد أساس مشترك بينهم •
لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

(١) منها أن يقال ان كل مذهب فلسفى هو تعبير عن عصره ، وبالتالي يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربية التى تلقاها ، والوسط الاجتماعى والفكرى الذى عاش فيه ، والظروف السياسية التى أحاطت به ، ومستوى التقدم العلمى فى عصره ، الخ فمجموع هذه العوامل هو الذى يحدد طبيعة المذهب الفلسفى •
وتبالغ الماركسية فى هذه الدعوة ، فتسمى « ايدولوجية » نسق الافكار المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية فى داخل موقف تاريخى معين) ، وهذا النسق من الافكار انما يعبر ويعبر مصالح الطبقات المتصارعة • وقد زعم لوكاش ، المفكر الماركسى المجرى المعروف ، أن نقد هيجل لروسو يمثل تماما الموقف السياسى والاجتماعى لجيل المفكرين (أو المثقفين ، على حد تعبيره) الاحرار (الثوريين) الالمان المعاصرين للثورة الفرنسية ، وقد بدأوا أنصارا للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الاقطاعى أو شبه الاقطاعى الذى كان سائدا فى ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبثوا أن فترات من حماسهم لها بعد أن أفزعتهم مذابح عصر الارهاب اليعقوبى بعد ذلك بأربع سنوات ، وكان ذلك انعكاسا للنزعة المحافظة الاجتماعية المرتبطة حتما بحال ألمانيا آنذاك • كما

أنه من الواضح أن فلسفة هيجل في الدولة هي نوع من التعبير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذًا للفلسفة ذا مكانة رسمية رفيعة في الدولة البروسية كما زعم البعض الآخر أن فلسفة اشبنجلر في كتابه « انحلال الغرب » إنما هي تعبير عن شعور الماني بالاحباط واليأس بعد هزيمة المانيا في الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ — ١٩١٨) ، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تنبع من نفس الينبوع ومن القلق الذي سيطر على نفوس الالمان في فترة ما بين الحربين ، وأن فلسفة سارتر وألبير كامى تستمد معانيها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا في يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الالمان •

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية • أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمى فى العصر ، فالبعض يذهب الى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبعت من التقدم الهائل الذى حققته علوم الحياة (البيولوجيا بفروعها) فى النصف الثانى من القرن الماضى والثلاث الاول من هذا القرن وأن فلسفة وليم جيمس البرجمانية وجون ديوى الادواتية إنما نشأتا فى محيط التقدم التكنولوجى الهائل فى أمريكا فى أواخر القرن الماضى والنصف الاول من هذا القرن •

٢ — لكننا نجد كثيرا من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتجون على هذا التفسير وينعتونه بالتفاهة والسطحية والبطلان • وعلى رأسهم برجسون، فتد ألقى بحثا فى المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الذى عقد فى بولونيا الفيلسوف الخلق بهذا النعت لم يقل أبدا غير شىء واحد ، لأنه لم يشاهد بايطاليا سنة ١٩١١ ، وعنوانه : « الوجدان الفلسفى » ، أكد فيه : أن

غير نقطة واحدة بل كان ذاك اتصالاً أكثر منه مشاهدة ، وهذا الاتصال أنتج دافعا ، وهذا الدافع أنتج حركة ، وإذا كانت هذه الحركة ، التي هي نوع من الدوامية ذات شكل خاص ، لا تظهر لغيرنا إلا بما جمعتها على طريقها ، فمن الحق أن أنراعا أخرى من التراب كان يمكن أن تثار ، ومع ذلك ستكون الدوامية هي هي نفسها » • وعند برجسون أن عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية • (أعنى انعكاس تأثيرات الماضي والحاضر التي خضع لها • بل بالأحرى هو شيء أصيل تماما أو حياة ذاتية) • وهكذا يؤكد برجسون على ذاتية الفيلسوف ، ولا يحفل بالظروف الخارجية التي يوجد فيها • فيكون العامل في اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الأصلية بين الفلاسفة بعضهم وبعض •

« والفكر الذي يأتي بجديد في العالم مازم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه ، ويبدو هكذا كأنه نسبي الى العصر الذي عاش فيه الفيلسوف ، ولكن ليس هذا غالبا إلا في الظاهر فحسب • ولو جاء الفيلسوف قبل ذلك بعدة قرون ، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر ، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى ، ولكان قد عبر عن فكرة بصيغ أخرى ، وربما لم يكتب فصلا واحدا من الكتب التي صنفها على النحو الذي هو عليه الآن ، ومع ذلك فانه كان سيقول نفس الشيء » •

ويسوق مثلا على ذلك اسبينوزا فيقول انه على الرغم من الجهاز الهندسي المذهل الذي صاغ به أفكاره ، فاننا نجد وراءها الوجدان الاصيل عند اسبينوزا المتأثر بمذهب الافلاطونية المحدثة » • وكلما سعدنا الى هذا

الوجدان الاصيل ، ازداد فهمنا وادراكنا أنه لو كان اسبينوزا عاش قبل ديكارت ، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب ، ومع ذلك فان من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكانا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسبينوزا مع كل هذا » •

٣ — كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة « هي روح العصر الذي تنتسب اليه : انها لم يست فوق عصرها ، وانما هي وعى عصرها » • لكنها مع ذلك تختلف ، من الروح العامة للعصر من حيث الشكل ، لانها تنعق زمانها في المتأمل المجرد • وللفلسفة ، بوصفها وعيا مجردا ، تؤلف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير المتلقائي لروح العصر : « وهكذا فان الاختلاف هو أيضا اختلاف حقيقى فعلى •

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له ان المشاهد فى كثير من الاحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا عند روح التربية اليونانية والمثل الاعلى للثقافة اليونانية متمثلين فى السوفسطائيين ، وديكارت قام ضادا لروح القرن السابع عشر فى فرنسا وأوروبا الحافلة بالنزعات المنتزعة فى الدين والحروب الدينية ، وكنت قام بنقده للعقل فى عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتأليه على يد رجال الثورة الفرنسية ، ونيقشه جاء مضادا لروح عصره : فى توكيد العصر للفرقة الدوجماتيقية للاخلاق وفى الدعوة الى اماتة الارادة عند شوبنهاور •

٤ — ويفسر أورتيجا اى جلست (١٨٨٣ — ١٩٥٥) الفيلسوف الاسباني المعاصر ضرورة التعدد فى المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون الى الكون ، وكل ينظر اليه من زاويته الخاصة •

وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر • ووجهات النظر كلها صادقة لاي كلا منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الانسان الى الكون • انه لا يستبعد بعضها بعضا ، بل بالعكس : هي متكاملة ، أعنى أنها يكمل بعضها بعضا • وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله ، بل لا يمكن احداها أن تتوب عن الاخرى أو تحل محلها •

ووجهة النظر هي احدى مفردات الواقع ، وليست تشويها له ، بل هي تنظيم له • ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينه واحدا من وجهة نظر هو ادراك محال ، ولكل وجهة نظر ما يبررها ، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعى لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة •

ويقول صراحة « ان كل حياة انما هي وجهة نظر الى العالم • والحق أن ما تراه الراحدة لا يمكن أن تراه الاخرى ، وكل فرد ، شخص ، أو شعب ، أو عصر ، هو أداة لادراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها • ولكنها تكسب الحقيقة بعدا حيويا ، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية •

فأورتيجا اذن يدمج المذاهب التي تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها ، كما يدمج تلك التي تزعم أنها وحدها الحقيقة • وعنده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة ، وهن مجموعها تتكون الحقيقة • ولكنه لا يقصد من ذلك أبدا أن تكون الفلسفة تليفقا بين المذاهب ولا توفيقا بل المذاهب الفلسفية كالأوجه العديدة لنشور واحد كثير الأوجه •

٥ — أما ك. مارل يسبرز (١٨٨٣ — ١٩٦٩) فيقول ان « مجموع تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرنا يشبه نظرة واحدة كبيرة

لوعى الانسان بذاته • وهذه النظرة هي في الوقت نفسه مناقشة لا نهاية لها وتكشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض ، وعن مسائل تبدو بغير حل وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها ، وحقيقة عميقة ودوامية من الاغلاط » •

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة في الغرب لوجدناه مؤلفا من أربع مراحل متوالية :

(أ) الاولى : الفلسفة اليونانية • وقد اتخذت سبيلها من الاسطورة الى اللوغوس ، وأنشأت الافكار الاساسية للغرب ، والمقولات ، والمواقف الاساسية في تأمل مجموع الوجود ، والعالم والانسان • وقد بقي لنا منها عالم أنماط البساطة التي بها نصل الى الوضوح •

(ب) الثانية : الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى • وقد اتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس الى تعقلها وفهمها ، ومن الوحي الى اللاهوت • وفيها نمت ليس فقط الاسكلائية المحافظة والمنشئة ، بل ظهر في التفكير الخالق عالم كان في الاصل يجمع بين الفلسفة والدين في وحدة واحدة ، خصوصا لدى بولس واوغسطين ولوثر •

(ج) الثالثة : الفلسفة الاوربية الحديثة • وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصي للانسان تجاه كل سلطة • فكبلر وجاليليو من ناحية ، وبرونو واسبينوزا من ناحية أخرى — يمثلون الطرق الجديدة • وقد بقي لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس •

(د) الرابعة : فلسفة المثالية الالمانية • والطريق من لسنج وكانط حتى هيجل وشلنج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا في عمق تأملاتهم كل ما عرفه

الغرب حتى ذلك الحين • ويمتازون بأدراك شامل للتاريخ والكون ، وبثراء
التفكير ووفرة رؤي المضمونات الانسانية •

فلو تساءلنا : هل هناك وحدة في تاريخ الفلسفة هذا ؟ لكان الجواب
أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية ، بل مجرد فكرة • فنحن نسيجي إلى
بلوغ هذه الوحدة ، ولكننا لا نبيل إلا إلى وحدات جزئية •

وقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم ،
لكن الوقائع التاريخية لا تتطابق إلا جزئيا مع التركيب الفكري المنطقي •
ولقد نرى توالي المذاهب ، مثل تكوين الفلسفة الالمانية ثم كل الفلسفة حتى
هيجل ولكننا لا نقيين ماذا بقي حقا من الفلسفات السابقة • ولا يوجد
تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقي حافل بالمعنى لمواقف —
متطابقا مع الوقائع التاريخية • وكل إطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل
فيلسوف ، إذ يبقى دائما ما لا يمكن مقارنته بغيره من أصالة في فلسفة
الفيلسوف العبقرى ، مما يجعله يتأبى على الاندراج في إطار عام للتطور •
كذلك لو تساءلنا : هل في الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا

نلاحظ في تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات ، مثلا التوالى من سقراط
إلى أفلاطون ، وأرسطو ، التوالى من كنت إلى هيجل ، من لوك إلى هيوم ،
لكن هذه التواليات أو التسلسلات باطلة إذا كنا نقصد من ذلك أن التالى
يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها • كثيرا ما يطرح التسالى
الجانب الجوهري عند السابق ، ونادرا ما نجد الجديد مستخلصا من السابق
الموجود من قبل •

ولهذا فإنه من الخطأ — في نظر پاسبرز — التجدد عن تطور الفلسفة

على أنه عملية تقدم مستمر * « ان تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الاعمال الكبرى في كليهما لا يستبدل بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لا نظير لها * وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث ازدياد المقولات والمناهج واستعمال الادوات * ويشبه تاريخ الاديان من حيث تسلسل المواقف الاعتقادية الاصلية التي تغبر عن نفسها *

مدخل الى المذاهب

ولا عجب أن يكون في الفلسفة مذاهب عديدة ومتعادية ، لان المشاكل التي تتناولها هي من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلها حلا نهائيا • وليست الفلسفة بدعا في هذا بين سائر ألوان المعرفة الانسانية ، ففي سائر العلوم مشاكل لم تجد لها حولا نهائية حتى الان : مشكلة تركيب المادة في الفزياء ، ومشكلة الحياة في العلوم الحيوية ، ومشكلة الزمان في الفلك ، ومشكلة طول العمر وقصره في الطب • الخ الخ • • • ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل في تكوين الوقائع والقوانين والنظريات ، مما يخلى للذاتية مكانا واسعا في المعرفة العلمية •

ولعل تعدد المذاهب في الفلسفة راجع الى أن الفلسفة تسعى الى إيجاد نظرة شاملة في الوجود وفي الحياة • وهذا النزوع الى الشمول يعرضها للتعميم المجازف ، أو للانحصار المقصر ، والفيلسوف أنسان قبل كل شيء ، والانسان محدود النظرة مهما تكن عبقريته ، كما أن جانب الانسان في تكوين المعرفة الفلسفية أكبر منه بكثير جدا في تكوين المعارف العلمية التي تدور حول المادة والموضوعات الخارجية • ومن هنا كان لابد للفلسفة أن تتأثر بطابع الفيلسوف بوصفه انسانا • واذا لم تذهب الى حد القول مع فتشته • ان الفلسفة التي يقول بها الانسان تتوقف على أي أنسان هو — فاننا مع ذلك لا بد أن نقر بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التي يعيش فيها والعصر الذي يعيش فيه — تأثير هذا كله في طابع الفلسفة التي يقول بها • صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه فانه سيقول دائما نفس الشيء • ولكن هذا

الوضع مثلاً أعلى أكثر منه حقيقة واقعية ، لان الفيلسوف يستند في تأملاته وبراهينه على النتائج العلمية التي لم تعرف الا في عصره • وليست العبرة بالمغزى العام أو الروح العامة للمذهب الفلسفى ، بل للتفاصيل والبراهين الالهية الكبرى في تكوين المذهب • فلو عاش برجسون في القرن الرابع قبل الميلاد — قرن أفلاطون وأرسطو — فهل كان سيقدم لنا المذهب الذى أنشأه ؟ قطعاً ، لا •

٣ — ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكك وخصوم الفلسفة ، بحيث يقولون انه بقدر ما هنالك من رؤوس ، هنالك مذاهب فلسفية • اذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماط عامة للتفكير الفلسفى تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثرية) ، الشك والتوكيد القطعى (البرجماتية) حتى يمكن — مع بعض التفاوت والتنويع — أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الاساسية ، ان صح استخدام هذا التشبيه الموسيقى ، ولقد أحصى فلهم دلتاى أنماط التفكير فحصرها في ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات فى العالم وهى : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية) ، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس ، الرواقية ، أسبينوزا ، جيته ، شلنج) ، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون ، أوغسطين ، كانط ، فنتشه) •

المذهب العقلي

ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠)

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد أبتدأت بالفيلسوف ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) وفي هذا يقول راسل « أثنى أعتقد بطق بأن ديكارت هو منشيء الفلسفة الحديثة وموجدوها » ويذهب روجرز الى أنه « يجب أن نبحث في ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة » .

لقد كان القرون السادس عشر هو القرن الذي ظهرت فيه نزعات وتيارات جارية تحاول التجديد والابتكار وشهاجم كل الآثار المدرسية المتحدرة. لأنه من اليونان ، مبينة عمقها وجذبها . وكان لا بد من أن تلتقى كل هذه التيارات في رجل واحد يصيغها بمنطقه ويؤلفها بعنبريته ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في أوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات ، تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والإحياء والإصلاح فهم عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا الا على يد رجال من أمثال ديكارت » .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحي الفلسفية وحسب ، بل تعدتها الى النواحي العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزي هكسلي الى القول « بأن المفكر الوحيد الذي يرى أنه فاق كل ما عداه في تمثيل أصول الفلسفة الحديثة وجذور العلم هو رينيه ديكارت ، فمن ينعم النظر في نتيجة من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطابعها سواء في الفلسفة أو في العلم

يتبين أن معنى هذا الفكر — أن لم نقل صورته — كان حاضرا في ذهن ذلك
الفرس الكبير » •

ومنهج مبتكر ، فكانت لنا في النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة تقليدية
الا بعد تمحيصها ، ولا تضع في اعتبارها أية خطرة الا بعد التدقيق فيها ،
فكانت بحق ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار •

والتفكير الديكارتي بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب ،
ولن نعرض له هنا في نواحيه المختلفة ، فما يعينا هنا ما هو الافكرة الجوهر
في فلسفته • والان لننظر في هذه الفكرة عن كثب لنرى ما اذا كان ديكارت
مجددا في هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن في بقية فلسفته ، أم أنه
كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدره اليه من
فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو • لقد ذكر ديكارت « مبادئ
الفلسفة » العناصر التي تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها الى قسمين :

الاول — يحتوى على المعانى العامة التي ليس لها وجود مستقل
في الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى
هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعانى
الاخري » •

والثاني — يتكون من الحقائق التي ليس لها وجود خارج عن أذهاننا
فهى على ذلك معان مشتركة أو بديهيات ومثالها قولنا « أن من يفكر لا يمكن
أن يخلو من الوجود حين يفكر » •

واذن فديكارت يضع الجوهر هنا في القسم الاول من طبقات المعرفة ،
ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التي ليس لها وجود

حسى ملموس فى الخارج وأن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ويهمنى
الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده •
والواقع أن هناك للجوهر فى فلسفة ديكارت الأول منهما يشير الى
الخالق أو الله ، والثانى تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول •
أما التعريف الأول فأننا نجده فى الجزء الأول من كتاب مبادئ
الفلسفة حيث يقول ديكارت « أنا حين نتصور الجوهر أنما نقصوره
موجودا غير مفتقر الا الى ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير غير مفتقر
وما من شىء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة الا وقدرة الله تسنده
وتحفظه » •

وإذا دققنا النظر لحظة فى هذا التعريف لوجدناه يشير الى الكائن
اللامتناهى لانه لا يلائم فى الواقع غير الله وحده هو الذى يوجد فى ذاته
وبذاته وغير مفتقر الى غيره •

أما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجد فى التعقيب الهندسى يلحق
الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات وهو « يسمى
جوهر كل شىء يقيم فيه مباشرة كانه فى الموضوع ويوجد به شىء ما ندركه
أى أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية » •
وفى هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه المحمول
أو بمعنى آخر نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر • وذلك المعنى الثانى
يمكن على ما يقول ديكارت « الى النفس والى الجسم بمعنى واحد » وهو
يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التى تكون لدينا عن
الجوهر المخلوق تتطابق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر

المادية أو الجسمانية ، لانه لا يلزمنا لى نفهم أنها جواهر الا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شىء مخلوق » •

ومن ثمة فأن التعريف الثانى وهو التعريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفى أستطاعتنا أذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين أحدهما فكرة جوهر مخلوق والاخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد » •

وتتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها • وفى كل جوهر عدد لا متناهى من الصفات ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه الا فى أمانتنا • فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى ، وصفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم » •

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صوراً مختلفة كأن يصبح واردة فى الجوهر النفسى وكأن يصبح شكلاً وحركة فى الجوهر المادى ، وهذا مايسميه ديكارت بالاحوال •

اذن فالتعريف الاول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الامر ثلاثة جواهر هم الجوهر الالهى والجوهر الروحى ، والجوهر المادى • وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الالهى تقام على فكرة اللاتناهى اذ ماهيته وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى أنها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشيء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها الا كشيء يوجد

وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيته ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فأنا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر المادى تقوم على شىء آخر : أننا حينما نلغى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة تصل فى النهاية الى شىء لا يمكن الغاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة أى الامتداد ففى مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة فى النهاية بعد احتراقها « الا شىء ممتد لين متحرك » • والان فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشىء من التفصيل •

أولا الجوهر الالهى :

الله عند ديكارت جوهر لا متناهى أزلى لا يتغير يتصف بالقدرة والاحاطة بكل شىء يقول ديكارت أقصد بلفظ الله جوهر اللامتناهى ، أزليا منزها عن التغير ، قائما بذاته محيطا بكل شىء ، قادرا على كل شىء ، قد خلقنى أنا وجميع الاشياء الموجودة •

ومن هذا نرى أن الله هو الجوهر الوحيد الخلق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لانه يقوم بذاته وفى ذاته ولا يفتقر الى غيره اطلاقا ، فى حين أن النفس الانسانية والبدن لا يعتبران كجوهريين الا من حيث عدم افتقارهما الى شىء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان فى الوقت نفسه على الجوهر الالهى •

ولقد استعرض ديكارت كل الافكار والمعانى التى لها وجود فى نفسه وهيز فيها بين تلك التى تحتوى على حقيقة ووجود وكمال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة استعراضه هذا الى أن تلك الافكار توجد بصورة لا متناهية فى الجوهر الالهى ما دام هو فى نفس من حيث أنى جوهر ، الا أن فكرة جوهر

لامتناه ما كانت لتوجد لدى أن الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسى جوهر لامتناهى حقا .

هذا وقد يشير التعريف الاول لكلمة جوهر عند ديكارت الى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به ويقره فيما بعد اسبينوزا ، وكان أساس فلسفته ودعامتها الاولى . اذا لو تعمقنا فى ذلك التعريف الاول لادررنا أن الله هو الموجود على الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه بمعنى آخر لادررنا أن ذلك التعريف يتضمن فى صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله إذن هو الجوهر الحقيقى ، وخالق الجوهرين الآخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وإنما يحفظهما باستمرار فى الوجود أيضا . يقول رابيت الله هو خالق الجوهرين الآخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمررا فى الوجود من ناحية أخرى . فإله ديكارت إذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو أيضا الموجود لكل حقائق العالم العقلى » . وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكتاتورية التى تذهب الى أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هنيئا ، موجودا يرفعنا فى كل لحظة من العدم . ويقينا من كل لحظة فى الوجود » . أى بقدر ما كان وجودنا مستمرا .

أما عن صفات الجوهر الالهى فهى أنه كائن كامل لا متناهى ، لا يمكن أن ننسب اليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والملل والا ما كان كاملا ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة والا ما كان متناهيا ، كما أن الله والحرية إحدى صفاته الجوهرية ، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض إرادته .

وخلاصة القول أن الله وهو الجوهر الاول كامل ولا متناهي وحر ،
وننسب اليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التي تثبتكما له
ولا تنهاية وحرية وقدرته •

ثانيا الجوهر الروحي :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذي تناول كل شيء ، ولم تسلم منه حتى
القضايا الرياضية والبدهييات والمسلمات ، اذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن
نشك أيضا في الاشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك أيضا في
براهين الرياضة وفي مبادئها وأن تكن في ذاتها جلية جلاء كافيا » •

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط ينبغي من ورائه أن يصل الى الحقيقة
التي لا يتسرب اليها أدنى ذرة من الشك • وفي هذا يقول برونشفيك « ولكن
الشك الديكارتي لم يكن مؤديا الى لا شيء كما هو الامر عند الشك أو كما
هو الحال عند مونتني » فكان شكنا منهجيا مخالفا لشك أغريا وسانشير
ومونتني السابق ذكره يقوه كوارية « أما أغريا ففي ١٥٣٧ بعد أن أستعرض
جميع العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية
كرر الحكم سنة ١٥٦٢ « بأننا لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « أننا
لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيرا مونتني يفتح الكيل
فيقول « الانسان لا يعلم شيئا لان الانسان ليس شيئا » •

وما دام هو قد أخذ على عاتقه أن يشك في كل شيء فهو أذن يشك ،
وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعني أننا
نفكر ، ونحن نفكر تعني أننا نوجد » •

ويقول ديكارت في المقال عن المنهج « ولما أنتبهت الى أن هذه الحقيقة :

أنا أفكر أذن فأنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع
اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع
مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التى أتحررها •

وهكذا على هذا النحو توصل ديكارت الى أثبات وجود نفسه كجوهر
كل ماهيته هى أنه يفكر ، آخر توصل الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر
أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الانا أشك » توصل ديكارت الى « الانا
أفكر » ومن « الانا أفكر » توصل الى « الانا موجود » ومن هذه وتلك
توصل الى الحقيقة الاولى • • • الى المبدأ الاول وهو أثبات وجود نفسه
كجوهر لا مفكر • يقول ديكارت « وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا
فاننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر أذن
أنا موجود ، صحيحة •

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة
التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ما هو فى الواقع الا الشخص المفكر • يقول
جيبسون « يجب أن يوجد جوهر لكى تحمل كيفية للتفكير ، وهذا الجوهر
هو الشخص المفكر » •

قلنا أن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة وقلنا أن المفكر هو صفة
الجوهر الروحى ، الفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه
بأنفسنا • وهو يترجم الى لغته الروحية كل ما يجرى فى الامتداد بحيث
يمكن القول بأن حقائق الامتداد يكون لها يقابلها فى الفكر هذا والفكر يكون
أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثلاثة ارادة •

أما الفهم فيشمل على المعانى الثلاث التالية :

- ١ — معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته •
 - ٢ — معانى جسية من عمل التجربة والحواس •
 - ٣ — معانى وهمية من عمل الوهم والخيال •
- أما الشهوات فهي عنده كل ادراك أو عاطفة أو أنفعال يتصل بالنفس ،
والشهوة علقان الاولى نفسية والثانية جسمية • كما أن هناك شهوات أولية
تشبع منها باقى الشهوات •
- وهذه الشهوات الاولى ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة
والفرح والحزن •
- أما الارادة فهي المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر
أكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم
اليه من الخارج والاحاطة به دون أثباته أو نفيه نجد الارادة هى التى
تستطيع أن تكون أحكاما ثبتت فيها أو نفي •
- والخصنة أن الشك الديكارتى المنهجى تأدى به الى تعيين أول ثابت
وهو أثبات وجود نفسه كجوهر أو كشيء • صفته التفكير •

ثالثا الجوهر المادى :

فى مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن الماهية الاشياء وكل
ما نستطيع أن نكتشفه لنا ليس الا بعض خواص أو كيفيات كاللون والطعم
والرائحة • • • الخ على أن لفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية
الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص الا الاجسام ولا يمكن
وصف الله أو الرواح بالامتداد ، كما فعل اسبينوزا ، فمن ناحية الجوهر
الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من أى امتداد ، ومن ناحية أخرى ليس

الفهم ولا الشهوة ولا الإرادة أجزاء مادية ممتدة في النفس وإنما هذه وتلك هي النفس بعينها التي تفكر وتفهم وتشتهي وتريد •

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد الى كل ما هو موجود في الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملاء كامل لاخلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لايجعل فى الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فيما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة • • • واذن فلا خلاء • • • ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التى لا تتجزء فلا وجود للذرات لان وجود الذرات يفيد وجود الخلاء » ولكن كيف تفسر الحركة فى كون كله خلاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله : بأن الحركة التى تغش هذا العالم حركة دائرية • وفى هذا يقول كيسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فأن الحركات لا يمكنها أن تحدث فى العالى الا بكيفية دائرية أن صح القول أن جسما من الاجسام لن يتقدم الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أولهما أيضا أجساما أخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الاول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها » ولكن أعترض على ديكارت بأن الحركة الدائرية تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الاقل هذا والحركة هى العرض الاساسى للجوهر المادى ، وعند ديكارت نجد علتين للحركة أحدهما أولى والاخرى ثانية : العلة الاولى غير مادية ونجدها فى الله ، وأما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهاها ، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد

تنقص من كمية الحركة الموجودة في العالي ، أذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة في العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لانه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وآلى لانه يتحرك ، وكمية الحركات ثابتة لهيه .

وبعد أن عرضنا بالتفصيل لانواع الجواهر الثلاثة عند ديكارت لأبد لنا أن نوضح مسألة هامة في ميتافيزيقاه ، وهى اتحاد جوهري النفس البدن في الجوهر المفكر وسنعرض أولا لتمايز الجوهريين ثم لمسألة اتحادهم .

١ - تمايز الجوهريين الروحي والجسمي :

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهرًا خاصًا مستقلًا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحي هى الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، وأذن فنحن نستخلص في ديكارت على ما يقول فوليه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم هره الامتداد » ويذهب ديكارت في الامل السادس الى تأييد هذا التمييز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما في حين أن النفس لا منقسمة كما يقول بريدو » لاتختلف قيمة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحد منهما تضاد الاخرى ، فنحن نجد تصورا نفسيا أو روحيا في مفهوم المادة كما لا نجد تصورا ماديا في مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام

لنقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة ويؤكد ما يبر هذا التمايز « أننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود وأنه متميز عن الاجسام • وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن » فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا « على أى حال لقد ميز ديكارت بين النفس والبدن فقامت عنده ما نسميه بالثنائية قول بولييه « لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات ، أو طائفتين من الجوهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد عالم المادة وعالم الارواح ، أى ميز بين عالين يحكمان بواسطو قوانين مختلفة • • • اما العالم المخلوق لبينتر فلا نجد فيه تلك الثنائية ، فعالم لبينتر يقوم على وحدة عجيبة بعكس عالم ديكارت • وفى لبينتر تكون كل العناصر التى تكون طبيعة العالم هى المونادات الايجابية ، الروح موناد والاجسام تجمع بين المونادات •

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتمايز قد خلقه الله على الوجه الذى يدركه به ، فمثلا أنا أدرك النفس متميزة عن الجسم ، وأدرك الجسم متميزا عن النفس ، وأذن فلا بد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين •

وعلى أى حال الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى أدى ببولييه الى قوله بأن هذا

معناه وجود ثنائية عقد ديكارت لا نجد ما عند ليعنتر الذي سنشرح موقفه في حينه .

٢ - اتحاد جوهري النفس والبدن :

وهي مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية إذ أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست في جسمها كالتوتى في سفينة ، ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكون معه شيئاً واحداً ، يقول يوسف كزيم عن ديكارت أن طبيعته علمته بأنه ليس حالاً في جسمه حلول التوتى في السفينة ، ولكنه متحد به اتحاداً جوهرياً يكون كلا واحداً . كما أن ديكارت انتهى في ردهوده على اعتراضات أرنو الى أن النفس متحدة مع الجسم اتحاداً جوهرياً .

أما عن الدوافع التي دفعت الى القول بالاتحاد بين الجوهريين فنجدها واضحة في التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول الفكر التخيلي فينا وعلى الأخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حملته على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسم . —

ولقد ردد ديكارت على رجيوس بقوله أن النفس متحدة اتحاداً جسد كائن بذاته لا بالمعرض وكان رجيوس قد أعترض على ديكارت قائلاً : « أننا : نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك جوهرياً ووجودياً مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن ما يضطربنا ذلك الجوهر بأنه مهتم . . . لان صفتى الفكر والامتداد ليسا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان » .

كما أعلن ديكارت في خطاب له الى الامير اليصابات في مايو سنة ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب في هذا الى أنه توجد فينا أفكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن تكون كل معارفنا الاخرى . ومن بين هذه المعانى الا يوجد فينا ، خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس . معاقاته توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس : فى الجسم . ويعمل بها الجسم فى النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة المصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الاخرى وسريعة التأثير ومزدوجة أى نفسية وجسمية وسنرى فيما بعد أن هذا الاتحاد الذى قال به ديكارت بين النفس والبدن على النحو السابق يشبه تماما سبق التوافق اللبىنترى من حيث أن الله هو الذى وضع فينا أفكارنا الفطرية المسبقة عن الاتحاد .

تعليق :

١ — نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والابتكار ومع ذلك فإنه كان أرسطيا فى التعريف الاول بفكرة الجوهر ، كما كان أرسطيا فى التعريف المنطقى ، وفى هذا يقول فوكيه « أن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية » وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والمذى صاغه على النحو

التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلا بد أن تكون له رأى آخر فى الجوهر •

٢ — لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن أحدهما يتعارض والاخر • فبينما الاول منهما يذهب الى أن الجوهر يتقوم بذاته وفى ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثانى الى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وأن كانا مفترقين الى الله فكيف نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتمييز • كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثانى يشير الى افتقار كل من الجوهرين الى الله •

٣ — ولهذا السبب أدى هذين التعريفين الى أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد فى فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرنا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول العقيق هو أن التعريف الديكارتي للجوهر يحمل فى طياته معنى الله فقط » ولقد أدى هذا بدوره الى نشوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة فى فلسفة اسبينوزا ، والى أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها إنما ظهرت نتيجة لتفكيره فى فلسفة ديكارت وخصوصا فى تعريفه للجوهر • يقول دبيريون « واذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت الى أن التفكير الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد

المضبوط في فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من صفتين ذاتا أحوال متغيرة » •

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في السبينوزا من محاولة اصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتيية •

٤ — لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائي والمقبول •
فديكارت نفسه يقول في خطاب الى الامير اليصابات سنة ١٦٤٣ « أنه لا بد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الاجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين • وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الانساني مندرجا تحت فكرة الاتحاد » بل أن ديكارت يذهب الى حد التنبية بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين وفي آن واحد اذ أننا « نجد ديكارت يتصح الاميرة اليصابات بالا تفكر في الاتحاد عندما تفكر في التمييز ، وبألا تفكر في التمييز وبألا تراعيه عندما تراعي الاتحاد لان الضربين من التفكير يتعارض تعارضا منطقيا وواقعا » وأكثر من ذلك نجده يقرر في المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى اذا لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق • يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها » •

وعلى هذا نرى أن ديكرت لم يعطينا حلاً مقنعاً بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب • وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلاً مرضياً لها وفي هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازي عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند لبيتر ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد » •

المذهب الميتافيزيقيسى

« ليينتر »

يكاد يكون الرأى السائد فى القرن العشرين هو أن ليينتر فيلسوف أكثر منه عالما رياضيا • كما اختلف مؤرخو ليينتر المعاصرون ذلك : فريق يعتقد أن ليينتر فيلسوف ميتافيزيقي يقيم مذهبه على أسس ميتافيزيقية خالصة كفكرة الجوهر أو الوحدة العنصرية البسيطة (الموناد) فى حين يعتقد فريق آخر أن فلسفة ليينتر يغلب عليها الطابع المنطقى الذى يصوغ مذهبه فى قضايا موضوعها يتضمن محمولاته • وقد حاول الفريقان استخراج المبادئ الأساسية التى تقوم عليها فلسفته •

احتفظ الفريق الاول بمصطلحات وأسلوب ليينتر فهو مثلا يستخدم كلمة جوهر ومكان وزمان وغيرها بنفس الاستخدام الذى قصده ليينتر وتقوم أدلة ليينتر على وجود الله بنفس الطريقة التى عرضها لينير حتى ولو كانت لا تتماشى مع ما يسود الفكر المعاصر من ابتعاد عن الميتافيزيقا فى حين حرص الفريق الثانى على أن يتفق عرضه لفلسفة ليينتر مع ما يسيطر على الفكر المعاصر من اهتمام بالمنطق والعلم اليقيني ، وبدلا من أن يعرض تصور ليينتر للجوهر فى صورته الميتافيزيقية يعمل على صباغته صباغة منطقية تجعل من الجوهر موضوعا يتضمن محمولاته • وبدلا من أن يتناول ما فى العالم من حقائق وموجودات تناولا ميتافيزيقيا يبحث عن عللها الاولى يرى من الافضل أن يتناولها من وجهة نظر منطقية تبحث عما فى العالم من موضوعات وتحللها لتستدل على ما تتضمنه من محمولات أو صفات •

هذا وقد أعتمد الفريقان على مؤلفات ليبنتز أهمها :

١ — خطاب الى فوشيه

نشرت ضمن مجموعة من كتابات ليبنتز في الفترة من ١٦٧٦ في ١٦٩٥ وعرض فيها وجهة نظره في اثبات الحقائق الموجودة خارج النفس وتحديد موقفه من ديكارت ورأيه في الامتداد وقوانين الحركة وعلاقة الروح بالجسد : والجوهر والمادة ووجود الله .

٢ — خطابات الى فونتيل

في السنوات ١٦٨٤ ، ١٧٠٢ ، ١٧٠٣ ، ١٧٠٥ يعرض فيها أبحاثه العلمية الخاصة بالفلك والهندسة والحركة واللامتناهى .

٣ — مقال في الميتافيزيقا

آراءه المنطقية والميتافيزيقية والاخلاقية ، كما يتضمن بعض المشكلات السائدة في عصره ما يتصل منها بالحقائق الضرورية أو بالعالم الخارجى ومبادئه الفلسفية : عدم التناقض ، العلة الكافية ، اللامميزات التناقض الازلى ، قوانين حفظ الحركة ، مبدأ تساوى السبب والاثـر الناتج عنه .

٤ — رسائل الى أرنولد

نتناول الموضوعات الميتافيزيقية والملاهوتية التى ترتبت عن قوله أن الجوهر يتضمن محمولاته ومات بعدها من تفسير لحرية الله وأرادته . وقد دافع ليبنتز في هذه الخطابات عن وجهة نظره وأوضح نظريته المنطقية .

٥ — مذهب جديد في الطبيعة وارتباط الجواهر وفي وحدة الروح

بالجسد .

يعرض فيه نظريته في التناشق الازلى بين النجواهر بوجه عام وبين الروح والجسد بوجه خاص وقد اعتاد ابتداء من هذا العام أن يطلق على نفسه أسم « مؤلف مذهب التناشق الازلى » •
كما عرف الجوهر تعريفا جديدا اذ أطلق عليه أسم « الوحدة الحقيقية أو النقطة الميتافيزيقية » •

٦ — الأصل في الاشياء :

بحث يثبت وجود وحدة أولية حقيقية هي مصدر ما في هذا الوجود من حقائق وموجودات ويفسر ما بين الموجودات من ترابط ، أى تلك العلاقة العلم الطبيعى بالميتافيزيقا وينتهى فيه الى التكرير أن كل شىء في العالم يتخذ مكانه وفقا لقوانين الحقائق الخالدة وتبعا لمبدأ عدم التناقض والعلة الكافية •

٧ — مقالات جديدة في العقل الانسانى :

من أهم كتابات ليبنتز عرض فيها مناقشته لنظرية لوك في المعرفة وقد اتخذ الكتاب صورة الحوار بين شخصين فيقاليل المعبر عن رأى لوك وتبوفيل المعبر عن رأى ليبنتز • كما تعرض لفكرة الروح وأصل المعرفة وصلتها بالافكار الفطرية •

٨ — الالهيات

وهو الكتاب الوحيد الذى نشر في حياته وتناول فيه مشكلة الشر وعلاقته بحرية وخيرية وقدرة الله كما تناول فكرة الحرية الإلهية والحرية الفردية تناولا يتمشى مع نظريته في الاتساق الازلى وتظهر أن الله خلق

أحسن عالم ممكن وأن وجود الشر لن يفتقد من قدرة الله أو حريته أو خيريته .

٩ — مذهب الوحدات العنصرية (المونادولوجي) :

وهو تلخيص وتجميع لآراء ليبنتز الفلسفية والمنطقية وما تتضمنه من مبادئ ونظريات .

١٠ — مبادئ الطبيعة والعناية مؤسسة على العقل :

يتفق مع مذهب الوحدات العنصرية في أنه تلخيص وتجميع لمبادئ وآراء ليبنتز النهائية في الفلسفة والمنطق .
فلسفة ليبنتز :

أقام ليبنتز مذهبه الميتافيزيقي ليفسر ما يعرض للذهن الانساني من مشكلات تتصل بالعالم الخارجي وما فيه من وحدات حقيقية وظواهر محكمة البناء وينظر الى العالم نظرة توفق بين ما يبدو من اختلاف بين الظواهر وتحويل هذه الاختلافات الى وحدة تجعل من الممكن معرفة باقى العالم من مادة وعقل وتزيل ما فيها من تقابل .

ويمكن تلخيص أهم النتائج الميتافيزيقية التى توصل اليها ليبنتز بما يلى :

١ — كل الموجودات فى هذا العالم من نوع واحد وهى أشبه بالعقول من أى شىء آخر تثيره التجربة .

٢ — هذه الموجودات يختلف بعضها عن بعض فى الدرجة فهى تتدرج من العقول وتتحدروا الى الحيوان فالنبات فالجماد .

٣ — لا يمكن أن تؤثر فى بعضها البعض أو يعرف بعضها البعض .

٤ — العقول وحدها هي التي لديها القدرة على المعرفة والقدرة على تحقيق أغراضها .

٥ — يمكن صياغة قوانين الطبيعة التي تربط اجزاء العالم .

٦ — كل وحدة عنصرية تحتوى في ذاتها ما سيحدث لها في المستقبل ومن ثم فالعقول تتمتع بالحرية .

٧ — المادة ، المكان ، الزمان ، ظواهر محكمة البناء أى أنها غير حقيقية ولكنها ليست وهمية .

٨ — لله موجود وهو الموجود اللامتناهى وهو العقل الاول وفي مذهبه العقوه كما أنه خالق ما عداه .

أما الفريق الذى ألهم بالاسس المنطقية التى يقوم عليها مذهبه الميتافيزيقى فقد أرجعوا هذه الاسس الى ما يلى :

١ — لكل قضية موضوع ومحمول .

٢ — من الممكن أن يحتوى الموضوع على محمولات تعبر عن صفات توجد في أزمنة ويسمى هذا الموضوع جوهر .

٣ — القضايا الصادقة التى تثبت الوجود في زمن معين تكون عرضية وتركيبية وتعتمد على علل نهائية .

٤ — الانا جوهر .

٥ — من الممكن معرفة العالم الخارجى وما فيه من موجودات غير النفس وحوالاتها .

هذه القضايا الرئيسية ساعدت على تقرير نوعين من القضايا :
قضايا ضرورية وقضايا عرضية . القضايا الضرورية نقيضها مستحيل.

وأساسها المبدأ المنطقي الذي يجعلنا نحكم بصدق كل ما لا يناقض نفسه •
أما القضية العرضية فهي تلك التي نقيضها ممكن وأساسها مبدأ العلة
الكافية •

أهتم ليبنتز بتحليل القضايا واخضاعها لصورة الموضوع والمحمول
وسنجد في كثير من كتاباته ما يؤيد اهتمامه بهذه النظرية فهو يقول مثلا
في خطاب لارنولد في مايو سنة ١٦٨٦ « اذا ما حاولنا فحص الفكرة التي
لدينا عن كل قضية صادقة فائنا نجد أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل
فيها من محمولات سواء كان ضروريا أو عرضيا ، ماضيا أو حاضرا ، او
مستقبلا » • ويقول في خطاب آخر « كل قضية صادقة سواء كانت ضرورية
أو عرضية ، كلية أو جزئية ، يحتوى موضوعها على محمولها » •

خلاصة القول اذن أن فلسفة ليبنتز تقوم على أسس منطقية تدعو
الى تحليل الموضوع لتصل الى ما يرتبط به من محمولات • هذا التحليل
سيكون كاملا في القضايا الضرورية المعتمدة على مبدأ عدم التناقض أما
في القضايا العرضية فيكفى الوصول الى علة كافية تبرر وجودها وهكذا •
وما أن اقتنع ليبنتز بهذه النظرية حتى طبقها على نظريته في الجوهر وفي
غيرها من النظريات الجديدة في الديناميكا والاخلاق والدين •

الوحدات العنصرية (الموناد)

يدعو ليبنتز الى تخيل العالم بأكمله كأنه مركب من وحدات عنصرية
مشابهة لتلك التي تثيرها التجربة الداخلية في أنفسنا • فالوحدة العنصرية
تصور ، أي أنها تحمل في نفسها صورة لنفسها وصورة العالم بأكمله فهي
« مرآة للعالم » واله صغير ، كما أن بها دافعا يميل بها الى الانتقال

انتقالا مستمرا من الادراكات التي لديها الى ادراكات أخرى •
وقد أنتهى لينتتر الى أن هذه الدراسة نفسها ليست في الواقع الا
محاولة الوحدة العنصرية أن تنتقل من حالة يكون فيها ادراكها لنفسها
وللاشياء غامضا الى حالة يصبح فيها ادراكها تميزا ووضوحا • وبعبارة
أخرى هي محاولة منها أن تدنو من الكمال الالهي وهذا يتطلب أن تتناسق
الوحدات العنصرية مع غيرها تناسقا تاما •

هذا التناسق بين الوحدات العنصرية يتطلب أن يوجد بينها تسلسل
يبدأ من وحدات عنصرية لا تملك الا اكتفاءها الذاتي بحركاتها وهي التي
نسميها « أنتولخيا » ويليهما في الرقي الوحدات العنصرية الواعية ويسميها
« أرواحا » ثم الوحدات العنصرية الواعية والعاقلة ويسميها « أرواحا
عاقلة » • كل واحدة من هذه الوحدات العنصرية لها ميولها الخاصة التي
تعبر عنها وهي تتفاوت في هذا التعبير كذلك ، فالانتلخيا تعبر عن ميولها
عن طريق الدفع أما الارواح الواعية فتتسم بما لديها من غريزة وطاعة
عمياء لا يحكمها الا الشعور ، أما الارواح العاقلة فتعتمد في تعبيرها عن
ميولها عن الرغبة الواعية وغير الواعية وبذلك لا يكون ثمة اختلاف جوهري
بين هذه الفئات من الوحدات العنصرية فكل ما بينها من اختلاف راجع الى
مدى وضوح وتميز أراكتها وأفكارها • وينتج من ذلك أنه لكي نستطيع أن
تميز هذه الوحدات العنصرية التي لا تختلف الا في درجة أفكارها فحسب
فلا بد أن تكون في كل واحدة من الصفات الداخلية ومن الفاعلية ما يميزها
عن غيرها ويجعلها قادرة على تمثيل غيرها من الوحدات العنصرية الاخرى
وتحديد علاقاتها بالاشياء التي في الخارج •

ويلاحظ ليعتبر أن هذه الوحدات العنصرية البسيطة يمكن أن تتجمع مع بعضها وتكون وحدات مركبة فما السبيل عندئذ للتمييز بين الوحدة العنصرية المركبة وغيرها من الوحدات العنصرية الأخرى .

يقول ليعتبر يجب أن توجد جواهر بسيطة ما دام هناك جواهر مركبة لأن المركب ليس إلا تجمعاً من الجواهر البسيطة ، ولكي نميز بين الوحدات العنصرية المركبة يجب أن يوجد في كل تجمع منها وحدة عنصرية سائدة تتصف بصفات خاصة تميز هذا التجمع عن غيره .

هذه الوحدات العنصرية السائدة هي التي تعتمد عليها في تسلسل الوحدات العنصرية المركبة المتصلة بها . فالتجمع الذي لا تملك وحدته العنصرية السائدة تصورات وأعية يكون جسماً عضوياً وهذا الجسم العضوى يتسلسل بالتالى حسب درجة ما لدى وحدته العنصرية السائدة من وعى وإدراك ، فالأقل درجة يكون نباتاً والأكثر يكون حيواناً ، أما الإنسان فيمتاز بأن وحدته العنصرية السائدة لديها وعى وشعور بنفسها وبغيرها بدرجة أكبر مما لدى الحيوان أو النبات .

هذه الوحدات العنصرية السائدة شأنها شأن أى وحدة عنصرية بسيطة لديها تصوراتها وميولها الخاصة فهي بذلك مرآة العالم بطريقتها الخاصة .

وهي رغم أنها لا توافق لها إلا أنها تتجوى في داخلها على علة تغيراتها كما أن لديها في ذاتها القوة على الانتشار تلقائياً الى جانب أنها تحتوى على ميولها الخاصة فهي مركز لها ولن تتمكن من تحقيق هذه الميول

أو من الانتشار التلقائي الا اذا كان من طبيعتها أن تتعاون مع غيرها حتى لا يحدث اضطراب أو تصادم بين الوحدات العنصرية •
أما أهم المبادئ التي ترتبت على ذلك فهي :

(أ) مبدأ الاتصال •

(ب) مبدأ اللامتميزات •

(ج) نظرية الاتساق الازلي •

وسنعرض لها بإيجاز :

(أ) مبدأ الاتصال :

أعتمد ليعتبر على هذا البعد ليفسر التغير المستمر في الوحدات العنصرية • هناك ثلاثة أنواع من الاتصال • • اتصال ثنائي مكاني — اتصال حالات — اتصال الموجودات أو الصور •

الاتصال الزماني المكاني يتضمن استمرار المكان والزمان من جهة والاشياء الموجودة من جهة أخرى كما يتضمن الحركة وكل أنواع التغير فهو انتقال تدريجي من حالة الى حالة في صورة متعاقبة متصلة • أما اتصال الحالات فيوضح أنه اذا حدث أي تغير في حالة أية مجموعة من المجموعات فلا بد وأن يؤثر هذا التغير في حالات النتائج المترتبة عليه • أما اتصال الموجودات أو الصور فيعبر عنه بقوله أن الطبيعة لا تعرف القفزات وهو الصورة العامة لكل صور الاتصال • وكان يسميه أحيانا مبدأ الانتقال ويقصد به أن التغير يتم تدريجيا وينتج عن سبب طبيعي داخلي ويتعارض مع التغير المفاجيء الذي يرجع عادة الى سبب خارجي • وقد حاول ليعتبر

تطبيق هذا المبدأ في الرياضيات والفيزيكا والميكانيكا وعلم النفس كما أعتمد عليه في الميتافيزيكا فقرر أن الوحدات العنصرية لا تغنى • كل الجواهر خالدة حالة تغير مستمر فهي لا تستطيع أن تبدأ الا بالخلق وتنتهى الا بمعجزة لا يقدر عليها الا الله •

وقد أمتازت فلسفة ليبنتز بفضل هذا المبدأ بأنها محاولة مستمرة لاثهار أننا ننتقل من فكرة الى أخرى ومن كائن الى آخر ونمر خلال ذلك بأوضاع متغيرة الى ما لا نهاية • فثمة سلسلة واحدة تشمل كل الكائنات الطبيعية وهي سلسلة تحتوى على فئات مختلفة كالفقرات الكثيرة التى ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً يستحيل للحس أو للخيال أن يحدد بدقة النقطة التى يبدأ منها احداها أو ينتهى •

مبدأ اللامتغيرات :

هذا التدرج اللانهائى يستدعى أن تكون الوحدات العنصرية متشابهة تمام التشابه • ليست الانواع وحدها هى التى تختلف عن بعضها بل الافراد كذلك ، بل اجزاء الفرد مهما كانت صغيرة « اذا تشابه فردان تماماً وتساويا لن يمكن التميز بينهما » • والحقيقة أن كل جسم يختلف اختلافاً حقيقياً عن سواه • هذا المبدأ يوضح أن مبدأ العلة الكافية لم يستعمل الاستعمال الكافى في الميتافيزيكا • وأن استخدام مبدأ اللامتغيرات يؤكد أن الله لا ينتج جزئين من المادة متشابهين ومتساوين تماماً ، لان هذا يعنى أن الله والطبيعة يعملان بدون علة تبرر لماذا اختلف معاملتهما لاحد الاجزاء عن معاملتهما للجزء الاخر • وعلى هذا فان الله لا يخلق جزئين من المادة متساويين ومتشابهين •

أما تطبيق مبدأى الاتصال واللامتمايزات على الوحدة العنصرية باعتبارها موضوعا يتضمن محمولاته فقد جعل من الوحدة العنصرية جوهرًا بسيطًا يتصف بصفات معينة أهمها أنها ذات تصورات وميول داخلية يخصصها ويجعلها في تغير مستمر وتحقيق التناسق الازلى بينها ، كما يجعل منها موضوعات لا حصر لها متدرجة في تسلسل متناسق لا يتشابه فيه وحدتان على الإطلاق •

وبعبارة أخرى مبدأ الاتصال يفسر الحالات المختلفة التى تتعرض لها الوحدة العنصرية الواحدة في تغيراتها المستمرة ويجعل من هذه الحالات محمولات يمكن من نستدلها من تحليل الفكرة التى لدينا من هذه الوحدة العنصرية • أما مبدأ اللامتمايزات فقد جعل الوحدات العنصرية المختلفة موضوعات مستقلة ومغايرة لبعضها البعض ويؤكد عدم التشابه بين هذه الوحدات وبالتالي يؤكد أن تحليلنا للوحدات العنصرية يفسر ما فى الكون من نظام وتناسق ويؤكد قدرة الله الكاملة على خلق أحسن عالم ممكن •

نظرية الاتساق الازلى :

تؤكد أن الله حينما خلق العالم بصورته الحالية أنما خلق أحسن عالم ممكن وقد أختار هذا العالم بالذات من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة ليكون دليلا على عظمته وقدرته ومن الطبيعى أن يكون الله قد زود هذا العالم منذ الازل بكل ما يلزمه من نظام وتناسق يحفظ استمراره ويرتب ما بين اجزائه المختلفة من علاقات وارتباط ويكفل تحقيق كل ما يوجد من علاقات • وعلى ذلك فمن دلائل عظمة الله أن كل هذا العالم ظواهر محكمة البناء ووحدات عنصرية حقيقية وبسيطة تمتاز بالحياة والقوة والنشاط

والإدراك وتعمل بفضل هذه الخصائص الى تحقيق ما سبق أن قدره الله من اتساق أزلى •

وخير دليل على هذا التناسق ما نجده في علاقة الروح بالجسد رغم أن كلا منهما يعمل تبعاً لقوانينه الخاصة • فقد قدم ليعنتر مثال صانع الساعات الماهر الذي يجعلها تبدأ معا ثم يترك العملية الميكانيكية تعمل وحدها بعد ذلك • هذا هو موقف الله أيضا فقد وضع ابتداء من لحظة الخلق في كل وحدة عنصرية وفي كل حالة كامنة كل ما سنحتاج اليه من تصورات وقد ركبها بطريقة تجعل كل واحدة منها تبسط البيعتها كما لو كانت وحدها في هذا العالم ومع ذلك يجيء سلوكها متسقا في كل لحظة مع سلوك الآخرين هذا الاتساق لا ينقص من قوة الله بل على العكس هو خير دليل بعدى يمكن أن نقدمه لاثبات وجود الله •

تعرضت نظرية الاتساق الأزلى لنقد معاصر ليعنتر وكثيرين ممن تناولوا فلسفته بالدراسة ، العصر الحديث ، وسنكتفى بنقد ستارك الذى يقول « أن ليعنتر اللاهوتى والفيلسوف بقيا شيئا واحدا وقد ساد كليهما فكرة التناسق الأزلى بين الطبيعة والعناية وهى الفكرة التى تزودنا بأبجدية الأفكار الفلسفية وتمكننا من التعبير عن كل شئ في السماء والارض ولكن يعترضنا الصعوبة الآتية » اذا اعتبرنا أن الالة الانسانية تحتوى على عدد لا نهائى من الاعضاء وأنها عرضة دائما للاصطدام بالاجسام التى تحيط بها وأن آلامنا من التغيرات تطبى عليها نتيجة لهذه الصدمات فكيف يمكن تصور أن هذا التناسق الأزلى لن يضطرب وأنه يجب أن يستمر طوال حياة الانسان •

ولنفرض أن كارة الاعضاء والعوامل الخارجية ضرورية للتغير اللانهائي في الجسم الانساني ، هل سيكون لهذا التغير الدقة المطلوبة . . هل لن يضطرب الترابط بين هذه التغيرات وتغيرات الروح . . ان هذا يبدو مستحيلا . ومع ذلك يمكن رفض نظرية ليننتر باعتبارها مستحيلة ولاسيما أنها مرتبطة بصعوبة أكبر من صعوبة النظرية الديكارثية التي تجعل الحيوانات مجرد آلات . فهو يقرر أنسجاما بين موجودين لا يؤثر أحدهما في الآخر . وحتى لو افترضنا أنها كالخدم يجب عليها أن تطيع أوامر سيدها فلن نستطيع القول بأنها تعمل هذا دون تأثير حقيقي من سيدها لان السيد سيتكلم كلمات ويصدر أشارات ستغير وتحرك أعضاء الخدم .

يعتمد ستارك في نقده على نقطتين أساسيتين : الاولى احتمال وقوع اضطراب في الارتباط الذي قرره ليننتر بين الروح والجسد . والثانية استحالة تقرير الانسجام بين موجودين لا يؤثر أحدهما في الآخر . فالقول بالانسجام يتطلب خضوع أحد الطرفين لآخر ولو خضوعا غير مباشر .

والرد على هذا النقد نقول أن ليننتر عندما قرر نظريته في الانسان الازلي أعلن منذ اللحظة الاولى أن هذا الاتساق الازلي دليل على قدرة الله ، فهو الذي خلق هذا العالم من بين عوالم أخرى ممكنة لا حصر لها ، وقد اختاره باعتباره أحسن عالم ، كما أنه سبق أن قرر منذ اللحظة الاولى لخلقه كل ما سيتضمنه من تغيرات وتعديلات . وما التعديلات والتغيرات سوى محمولات متضمنة في الموضوع وما أنتقالها من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل الا بفضل ما منحها الله من تصورات وميول داخلية تعمل وفقا لما بدأه الاحسن وبالتالي لن يحدث توقف أو خلل لان أي نقص أو خلل في هذه

الوحدات العنصرية ينقص من قدرته وكماله ومن ثم فمن المستحيل أن نتصور حدوث اضطراب في علاقة الوحدات ببعضها •

أما القول بأن من المستحيل وجود اتساق بين وجودين لا يؤثر أحدهما في الآخر فمن الممكن الرد عليه بما قاله لبينتز في السابعة عشر من مقال الميتافيزيقا حيث رأى أن الله يجعل من طبيعة كل جوهر أن يتأثر بما يحدث لغيره من الجواهر ولكنه عاد فقرر أن هذا الأثر غير مباشر فمن المسلم به أن ادراكات وتغيرات كل جوهر تتجاوب مع المدركات وتغيرات غيره من الجواهر وضرب مثلا بوجود عدد من الافراد في موقف واحد ومكان واحد ولكنهم مع ذلك يعبرون عن هذا الموقف كل من وجهة نظره الخاصة •

فنحن يكفيننا أن تكون هذه التغيرات متناسبة وليس من الضروري أن تكون متشابهة فالله وحده هو القادر على أن يرى العالم ليس فقط كما تراه الوحدات العنصرية المخلوقة بل قد يراه كذلك مخالفا لما يرونه •

وباختصار الوحدات العنصرية لا تؤثر في بعضها البعض مباشرة وأن كان هذا لا ينفي وجود تأثير غير مباشر وثيق ينظم ما فيها من تأثير غير مباشر ويحقق ما قرره الله من تناسق أزلى •

اثبات وجود الله وصفاته وعلاقاته بالمخلوقات :

لم يقتصر لبينتز في تطبيقه الفكرة الرئيسية « الموضوع يتضمن محمولاته » على المجالات الميتافيزيقية وحدها بل أمتد إلى المجال الديني والاخلاقي أيضا • فقد اعتبر فكرة الله نفسها موضوعا وحاول تحليلها ليبين ما يتضمنه من محمولات تؤدي إلى اثبات وجوده وصفاته وعلاقته بمخلوقاته •

(أ) أثبات وجود الله :

أعتمد ليبيننتر في اثبات وجود الله على أدلة أربعة :

الدليل الاول :

يعتمد على ما تمدنا به التجربة من حقائق عرضية ويمكن تلخيصه في أن الكون حادث ويتألف من عدد لا نهائى من الحقائق تحليل كل حقيقة منها يؤدي الى ضرورة وجود علة كافية لوجودها هكذا وليس خلاف ذلك • هذه العلة الاخيرة يجب أن تكون خارج هذه الحقيقة أى في جوهر واجب الوجود لذاته وهذا ما نسميه الله •

الدليل الثانى :

يعتمد على الحقائق الضرورية وعلى أنها تنبع كلها من عقل لديه القدرة على اجتيازها دون سواها ونقلها عن الجوهر بالقوة والامكان الى الوجود بالفعل • فمن المستحيل أن يكون تحقيق الوحدات العنصرية بفعل قوة عمياء جاهلة لا ن خلقها يتضمن اختيار من بين الممكنات اذا لم يكن هناك معرفة تقرر هذا الاختيار •

الدليل الثالث :

يعتمد على مبدأ التناسق الازلى والنظام السائد في الكون فهذا كله يتطلب وجود خالق كامل قادر على تحقيق هذا التناسق •

الدليل الدابع :

يعتبر تعديلا لدليل انسلم كما عرضه ديكارت وخلاصته أن الله واجب بموجب ماهيته • فاذا كان الله ممكنا كان موجودا ، والله ممكن والممكن يقتضى الميل الى الوجود بفضل ما فيه من كمال • ولما كان الله غير متناه فلان

يعترض هيله الى الوجود شيء مغاير له • ويصبح الله الممكن موجودا لمجرد كونه ممكنا •

صفات الله

فكرة الله كموضوع يتضمن محمولاته لم تثبت وجود الله فحسب بل أثبتت صفاته أيضا فالله جوهر كامل تماما أى وحدة عنصرية كاملة وسامية تصف بالقدرة والعلم والارادة والخير والعدل وغيرها من الصفات • ومن البديهي أن تكون صفات الله لا نهائية وكاملة تماما فى حين تكون فى الوحدات العنصرية المخلوقة محدودة بقدر ما لها من كمال • وقد قارن ليبنتز بين الله الموصوف وبين الصفات المطلقة وبين المهندس والصانع الماهر • وأوضح ما بينها من تفاوت كبير إذ أن الله لا يحتاج فى خالق هذا العالم الى أى مادة من الخارج ما دام يخلق كل ما يلزمه بينما يبحث الصانع عن مادته خارج نفسه • كما أن مخلوقاته أكثر دواما وأعظم دقة •

علاقة الله بمخلوقاته :

يميز ليبنتز علاقة الله بالعقول وعلاقته بغيرها من الوحدات العنصرية الأقل رقيا : علاقته بالعقول علاقة أمير برعاياه وعلاقته بالوحدات العنصرية الأخرى علاقة المهندس أو المخترع • فقد جعل ليبنتز الوحدات العنصرية فئتين : فئة تشمل الوحدات العنصرية العاقلة وفئة تشمل الوحدات الأخرى التى لا تملك الا نفوسا عادية ولا نصيب لها من عقل أو تفكير •

النفوس بصورة عامة مرايا حية أو صور لعالم المخلوقات فى حين أن العقول صورة الله ، أى خالق العالم نفسه فهى بذلك قادرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة ما فيه من نماذج هندسية ويصبح كل عقل منها لها صغير •

« لو تأملنا جيدا تصرفات هذه العناية الالهية في حكمها الاشياء فائنا
نستطيع القول أن ذلك الذى يتصرف هذا التصرف الكامل لن يكون أقل
كمالا من العالم الرياضى الممتاز الذى لديه احسن تركيب للمشكلة أو
المهندس الماهر الذى ينظم بناءه بحيث يصبح خاليا مما يشوه جماله أو
يقلل أو الدهان الدقيق الذى ينتج عمله بتقصر الطرق وأقل التكاليف فالله
هو الموضوع الوحيد المباشر خارج أنفسنا وأننا نرى كل شيء بواسطته » •
حلاصة القول اذن أن لبينتر في أهتمامه بالمشكلات الدينية سعى الى
اثبات وجود الله والى تقرير صفاته الرئيسية : القدرة ، العلم — الارادة
الخير نم أنهى بتشيد مدينة الله التى تحتوى الوحدات العنصرية العاقلة
تحت رعاية الاله العادل الكامل وقد أتبع فى ذلك كله نفس المبدأ الرئيسى
الذى حرص على تطبيقاته فى كل المجالات مبينا كيف أتخذ فكرة الله موضوعا
يستخرج منه كل ما يتضمنه من محمولات تتصل باثبات وجوده وتقريره
. صفاته وعلاقته بمخلوقاته •

المذهب الروحي

بـسـكـال

١٦٢٦ — ١٦٦٥

من الصعب • بل يكاد يكون من المستحيل أن نفهم فلسفة بسكال الدينية إذا ما حاولنا عزلها عن المراحل المختلفة التي مر بها بسكال في حياته الخاصة وإذا ما نظرنا إليها بعيدة عن التيارات الفكرية والدينية السابقة والمعاصرة لبسكال وعلى هذا فمن الضروري، لفهم هذه الفلسفة البسكالية الدينية أن نقدم لها بمقدمات ثلاث نتعرض في الأولى للحياة بسكال وأعماله بوجه عام والفترة التي سبقت اهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص وفي الثانية نتعرض للمراحل الثلاثة التي مر بها بسكال منذ أن اتصل بجماعة « بور رويال » لأول مرة سنة ١٦٤٦ والتي حفلت بالاحداث الدينية التي انتهت برجوعه نهائيا الى الدين وفي الثالثة محاولات الاصلاح الديني التي سبقت بسكال والتي زودته بالافكار والموضوعات التي حددت موقفه في الدفاع عن الدين والتي هيأت الجو الفكري لتكوين فلسفته الدينية التي لم تكتمل وتتضح الا في أواخر حياته •

١ — حياته و مؤلفاته :

أما عن حياة بسكال ومؤلفاته فيمكن أجازها فيما يلي :

ولد (بايز بسكال) بكليرمون فران في ١٩ يونيه عام ١٦٢٦ ووالده (اتين بسكال) كان من أسرة معروفة في مهنة القضاء وتوفيت أم (بايز بسكال) في عام ١٦٢٦ فاضطلح الاب بتربية أولاده وتنشئتهم غير مشرك

في ذلك مربيا أو معلما وما أن تقدم الابن في السن حتى ظهرت عليه علامات النضج والعقل ظهورا مبكرا فاستقال أبوه من منصبه وتوجه بالأسرة الى باريس عام ١٦٣١ واستقر بها حتى عين عام ١٦٤٣ مديرا للضرائب باقلايم (نورماندى) ولم يفكر منذ وصوله الى باريس الا في أمر تربية ابنه وثثيقفه علميا تماما فوضع له برنامجا يشمل ثقافة يكتمل العقل بفضلها في كل علم قبل أن ينتقل الى علم آخر وكان لهذا المنهج أثر واضح في توجيه بحوث بسكال في المستقبل فانه لن ينظر الى العلوم جملة كما فعل (ديكارت) بل درسها الواحد تلو الآخر واعتبر حقائق كل علم على حده مراعى ما بينها من فروق واختلافات هذا وقد عمل الوالد على اصطحاب ابنه وهو مازال في الرابعة عشرة من عمره في زيارته لاصدقائه من العلماء الرياضيين وفي مقدمتهم (رينيه ديزارج) و(فيرماه) و(روبرفال) و«مرسن» مراسل ديكارت الشهير فأطلع بسكال على بحوث العلماء واكتشافاتهم مع صغر سنه في المساهمة معهم في البحث والاكتشافات وهو مازال في السادسة عشر الى وضع (مقال في المخروطات) •

وفي عام ١٦٤٣ عندما عين والده مديرا عاما للضرائب وواجهته صعوبة شديدة في توزيع تلك الضرائب توزيعا عادلا لان هذا التوزيع يقتضى عمليات حسابية طويلة ومعقدة حاول (بليز بسكال) ابتكار آلة حسابية تعد الاولى من نوعها في تاريخ العلم والصناعة أساسها التوميق بين مبادئ حسابية وأخرى هندسية وغايتها توفير الوقت والمجهود وتجنب الأخطاء • أما ابتداء من عام ١٦٤٦ فقد أهتم بسكال بالاكتشافات الطبيعية اذ علم أن (توريتشلى) العالم الايطالى ملا انبوبة زئبق وغمسها في حوض

ملئ بالزئبق في الأنبوبة وترك جزءها الاعلى خاليا فاهتم بهذه التجربة وأعادها ونجح وبدأت دليلا على مجود الخلاء فانتهى بسكال الى القول بوجود الخلاء المطلق ضد أرسطو وديكارت وأعترض معترض فرد عليه بسكال مضمنا رده أقوالا صريحة قوية في شروط المعرفة العلمية وقواعد المنهج التقويم وقد أعتبر بسكال ظاهرة الضغط التي تعرض لها في دراسة الظاهرة البرومترية انالسابقة ظاهرة أعم في الطبيعة بل مظهرا لقانون عام هو قانون توازن السوائل وخصص كتابا لموضوع السوائل لم ينشر الا بعد وفاته كما خصص كتابا آخر لموضوع (ثقل الهواء) فقد تتبع تاريخ المسائل الطبيعية من عصر أرشميدس حتى عصره وحاول ربط الظواهر الجديدة التي ساهم في اكتشافها بالظواهر الطبيعية العامة وامتازت دراسته للطبيعة بالانتقال من البحوث الخاصة الى المواقف العلمية الشاملة ثم بمحاولة أنشاء العلم على أساس تجريبي .

فقد كانت هذه الفترة من تسباب بسكال حافلة بالابحاث العلمية الا أنه ابتداء من يناير ١٦٤٦ أخذ في الاهتمام بالاحداث الدينية () وقام بين طائفتي الاحداث سباق أمتل سنوات طويلة وانتهى بتغلب الاحداث الدينية () .

في عام ١٦٥٤ أتخذت اكتشافات بسكال في العلم الرياضى مظهرا جديدا وكان رجوعه الى الرياضه مصادفة واتفاقا فقد كان منذ مدة معتلا الصحة واضطر الى ترك أعماله العلمية والتخفيف من واجباته الدينية وأصبح يؤم المجتمعات وأندية اللهو متفرجا على المقاهرين مع صديقه

الشفاليه دى ميريه الذى عرض عليه سؤالين يتصلان بألعاب الحظ .
« لنفرض أننا نلعب بالزهر فما هو أقل عدد من الرميات يستطيع الانسان
بعدها أن يؤهل أملا معقولا مجيء عددى الستة معا ؟ — والاثنى هو : اذا
أوقف اللاعبان لعبهما مختارين قبل النهاية الدور وبحثا فى تقسيم عادل لما
جاء به الحظ لكل منهما فما مصير كل منهما تبعا لاحتمال كسبه للدور فى ذلك
الوقت ؟ وقد أنتهى بسكال فى رده على صديقه الى اكتشاف طريقتين من
طرق حساب الاحتمالات وكشف ثالثتهما العالم (فيرماه) وقد قام بسكال
فى السنة نفسها باكتشاف المثلث الحسابى فى الرياضيات وخصه علم الهندسة
كما نشر فى نفس السنة كذلك بحثا جديدا يميز فيه بين المراتب الرياضية
سواء اختلفت فيما بينها أختلافا عدديا أو هندسيا وأخيرا حقق بسكال آخر
عمل رياضى له فى ظروف عجيبة اذ فوجئ ذلت ليلة بوجع شديد فى خرس
له فاتخذ هذا الالم مناسبة لدراسة موضوع رياضى هو المنحنى الدججى
الهندسى كما سماه بسكال ولكن سرعان ما قرر بسكال العودة نهائيا الى
الدين وخدمه رجاله والرد على هجمات اليسوعيين فى (خطاباته الريفية)
والتي تضمنت آراءه التى نشرت فى الفترة من ١٦٥٦ الى ١٦٥٧ ثم شرع
عام ١٦٥٨ فى تأليف كتابه (دفاع عن الدين) والذى حوى فلسفته الدينية
والذى لم يتمكن من الانتهاء منه اذ توفى عام ١٦٦٢ تاركا لنا اجزاء منه
وخطابات جمعها رجال (بور رويال) عام ١٦٦٩ — ١٦٧٠ ونشرت تحت
اسم (الخواطر) .

(ب) التجربة الدينية التى مر بها بسكال فى الفترة ١٦٤٦ الى ١٦٦٢ :

أتصل بسكال بجماعة (بور رويال المنطقية) لأول مرة فى يناير ١٦٤٦ أثر

الحادث الذى أدى الى كسر ساق والده وهىأت الجو للتجربة الدينية التى
مر خلالها بمراحل ثلاثة تحاول أن نوجزها فيما يلى :

ففى المرحلة الاولى أعتنق مبادئ (بور رويال) واضطلع على كتب
(جانسنيسوس) (وسان سيران) و (أرنو) خاصة كتاب « الاصلاح
الداخلى » (لجانسنيسوس) وخطابات (سان سيران) الروحية وكتاب
(سر القربان المقدس) الذى نشره (لارنو) فقد كانت هذه المرحلة الاولى
تعليمية فهو لم يبلغ فيها ما بلغه فى سنيه الاخيرة من تعمق فى حقائق الدين
وتحديد فكرى كامل لتلك المبادئ التى أعتنقها فى شبابه وقد أنتهت هذه
المرحلة بوفاة والده عام ١٦٥١ •

أما المرحلة الثانية بين عام ١٦٥١ و ١٦٥٤ فتمتاز بتحقيق بسكال من
المبادئ الدينية خاصة عندما أشد عليه المرض فنصحه الاطباء بترك
الدراسة وتجنب العمل المرهق كما نصحوه باللهو والتسلية وكان عام ١٦٥١
من أشد الاعوام وطأة على جسمه ونفسه فاضطر الى الرحلات والحياة
الاجتماعية وتعرف على شخصيتين كان لهما أثرهما فى حياته أولهما
(الشيفالييه دى ميريه) الذى كان له فضل تشجيع بسكال على المطالعات
الادبية وخاصة مقالات منتقى التى أثرت فى تفكيره وفى أسلوبه على السواء
الى جانب ما كان له من فضل اهتمام بسكال بالمسائل الرياضية الخاصة
باللعب والاحتمالات — أما الشخصية الثانية التى تعرف بها بسكال فى هذه
المرحلة فهو رجل اسمه (ميتون) صديق (للشيفالييه دى ميريه) كان فى
مستهل حياته رجل دين وايمان ثم خبر الحياة وطالع بعض الشكاك —
فأصبح متشاكما شاكا لا يعرف للمشكلات حلا وقد أثر (ميتون) فى بسكال

وربما كانت حالته التعسة عاملا من العوامل التي قربت بسكال من الدين وجعلته يشير الى أسئلة (ميتون) ورأيه فيه في (الخواطر) •

أما المرحلة اولاخيرة فقد بدأت ليلة ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ وهي الليلة التي عزم فيها الرجوع الى الدين نهائيا • وانتهت بوفاته عام ١٦٦٢ وهي مرحلة الانشاء والتأليف فقام أثناءها بكتابة مؤلفاته الدينية والفلسفية وأخصها (الخطابات الريفية) و (الخواطر) ولكن ما هي الخطوات الحاسمة التي أدت ذلك الرجوع النهائي ؟ — ستجد الاجابة عند شقيقته (جاكين) التي ابتداء بسكال تحوله عن الحياة الدنيوية بزياراته لها في الدير المقيمة به وقد سجلت (جاكين) حديثه معها في خطابات أرسلتها الى (جلبرت) ••• شقيقتها الكبرى أهمها خطابات الاول في ٨ ديسمبر ١٦٥٤ والثاني في ٢٥ يناير ١٦٥٥ — تقول في خطابها الاول أن أخاها جاءها من أشهر وحدثها عن ضيف في نفسه يشتد يوما بعد يوم ضيق بالعالم والمجتمع وضيق بالطريق الذي أتبعه فيه ضيق ثم أحتمل للقيم الدنيوية وارادة قوية لترك كل ذلك والتقرب الى الله ••• ولكن لتحقيق ارادته لم يجد سبيلا ولم يعثر على وسيلة فوقف مكتوف الايدي عاجزا وفي خطابها الثاني سجلت (جاكين) أحاديث جديدة هامة بينها وبين شقيقها أكد فيها بسكال نفوره من العالم كما أعترف لها يقينه بأن الله لا يريد له وكان ذلك مصدر حزن شديد لنفسه ثم لحت أخته بعد ذلك بنحو شهرين أو ثلاثة بداية أمل وتحول في نفس أخيها ثم علمت منه أن التحول تم بالفعل فالثقة والطمأنينة حلتا في نفسه محل الحيرة واليأس والفرح محل الضيف والحزن فأوصت عندئذ الاب (سنجلان) مرشد الدير بمقابلة شقيقها وقد تردد الاب

في أرشاد بسكال وقرر أن يرسله الى دير (بورا رويال) الريفى ليعيش مع المنفردين •

والاتصال بوجه خاص بالاب (أرنو) والاب (دى ساسى المفكر الدينى وعندما استقبل الاب (دى ساسى) بسكال وكان لا يجعل ثقافته وعلمه طلب منه أن يحدثه في مطالعاته الاخيرة فحدثه بسكال عن الفيلسوفين اللذين كان يطالعا وهما (أبىكانوس) الرواقى و (منتنى) الفرنسى وقد استمع الاب (دى ساسى) لحديث بسكال وأعجب به ثم تساءل ما فائدة الفلسفة ؟ وهل ضرورى أن يتعلمها المؤمنون وعندهم كتب الاباء والكتاب المقدس ؟ وقد كان من نتائج هذا الحديث أن أهتم بسكال ببيان مواضع الغلط في الفلسفتين اللتين تحدث عنهما : فلسفة الرواقين والشكك • • بل وفي جميع الفلسفات بوجه عام فكانت محاولته في الدفاع عن الدين فرصة لاتخاذ موقف في الفلسفة وقبل أن نتعرض لتحليل موقف بسكال من الفلسفة تساعدنا في تحديد مواقف بسكال الفلسفية التى عرضها في (الخواطر) • علينا أن نلقى نظرة على التيارات الفكرية الدينية التى سبقت بسكال والتى

(ج) محاولات الاصلاح الدينى :

أن عرضنا سريعا لتاريخ المسيحية ومن نهاية العصور الوسطى حتى بداية القرن السابع عشر يساعدنا في فهم فلسفة بسكال الدينية فقد عاش مسيحيو القرون الوسطى في جو من السلام والانسجام وكان أساس ذلك الانسجام ثقة الناس الكاملة في الله والكنيسة والدولة الحاكمة ثم جاء رجال الاصلاح البروتستنتى أولا والمتحدون والمفكرون الاحرار من بعدهم وحاولوا التخلص من الوسطاء والشفعاء الذين كانوا حلقة الوصل بين الله

والانسان فأنكروا مختلف الوساطات والشفاعات مقررين ألا واسطة بين الله والناس وكان من نتائج هذه الدعوى أن تحقق الانفصال بين الله والناس أنفصالا يساعة على تدعيمه اكتشافات العلم الحديث وحصل البعض على الابتعاد عن الله وانكار وجوده كما حمل البعض الآخر الى الانزواء عن العالم الخارجى وكان من الضرورى مواجهة هذه الافكار فحاول التفكير المسيحى الكاثولىكى أن ينقذ الناس متخذا لذلك وسائل منها الدعوة الى الزهد والتعكف وتشجيع الاعتكاف فى الاديرة ولكن هذه الدعوى أدت الى أبعاد المسيحيين عن العالم وما فيه من حياة اجتماعية فظهرت جمعية اليسوعيين التى تم تأسيسها فى النصف الثانى من القرن السادس عشر على يد القديس (أغناطيوس دى لوابولا) .

واليسوعيين مؤمنون بحقيقة الدين والوحى مسلمون بتعاليم المسيح مؤملون فى نعمته الفائقة الا ان للحياة العملية فى نظرهم شروطا ومطالب يجب مراعاتها وهكذا أنقسم دعاة الاصلاح الكاثولىكى الى طائفتين طائفة المعتكفين وطائفة اليسوعيين ... الطائفة الاولى تضيف على الناس أشد التضييق وتفتتح الطائفة الثانية الباب أوسع الفتح وأصبح من الضرورى أن تقيم طائفة ثالثة بالدعوة الى حمل وسط وقد ترعما ثلاثة من كبار رجال الكنيسة فى فرنسا وهم القديس فرونسوا دى سال أسقف جنيف والكردينال دى بيروت مؤسس جماعة (الاورتوار) والاب (سان سيران) مرشد دير (بور رويال) عارض القديس (فرانسوا دى سال) دعوة المصلحين البروتستانت التى ترى أن يؤمن الفرد بطاعته وعدم استحقاقه من ناحية وأن يؤمن بقدره الله على تحريره من ناحية أخرى والايمان

يقين أى شعور قوم لا يغلب والهيام داخلى لا تردد فيه والمؤمن يحس فى قرارة نفسه بشفائه كما يحس فى قرارة نفسه بقوة الله ونعمه أما القديس (فرنسوا) فيوصى كل مؤمن بتجنب التفكير فى نفسه وبعدم الاهتمام بمشاعر الشخصية كما يوصيه بالخروج عن نفسه والتفرغ للحب وحده حب الله وحب الآخرين لاجل الله وحده فالمحبة أولى للفضائل لأنها تتضمن الفضائل كلها وتفوق الايمان وتشمله ومن شأنها استئصال الانانية واحلال التواضع محلها وعلامة الحب التسوية أى تكفير الانسان عن سيئاته ورجاؤه من الله العفو وغاية الحب البلوغ بالانسان الى محبوبه الالهى وهذا محال الا بالاستسلام لله ارادة وعقلا فعلمة الحب أنكار (الانا) والتعلق بالله دون توقع ثواب أو عقاب والقديس (فرانسوا) هو أو من نادى فى عصره بتلك الافكار التى ستجدها واضحة كل الوضوح عند نيسكال .

أما الكاردينال دى بيرول فقد خدم الاصلاح الكاثوليكي وعارض اليسوعيين ومهد الطريق لجماعة (البور رويال) اهتم الكاردينال بالنظر الى الله لذاته وحده ورأى أنه لابد من الاستسلام الكامل لله والتضحية بكل شئ فى سبيله وكيف يتم ذلك والنفوس بطبيعتها تسير الى العدم وتتأى بخطيئتها عن الله ؟ لا سبيل الى الخلاص ما لم نستئصل الانانية من النفس والامر عسير يكاد يكون ممتعا الا على الله وحده لنترك نفوسنا اذا لنعمته ولنعترف له وحده بالمجد والعظمة ولكن نعمة الله تقتضى قبول الله لها والقبول يفترض الارادة والارادة تتطلب الحرية وهكذا ينتهى الكاردينال الى تقرير ان الانسان عدم بطبيعته ... عدم بخطيئته ... قادر بارادته الحرة على الايمان بالله وقادر على رفض الله والابتعاد عنه هذه الاصول

يجب أن نذكرها أيضا عند دراستنا لفلسفة بسكال الدينية فهو لم ينحرف عنها بل أعادها وقررها ...

أما ثالث رجال الإصلاح الكاثوليكي في فرنسا ومرشد دير (بون رويال) فهو الاب سان سيران الذي كان لتعاليمه وأرشادته أثرها الكبير في بسكال ، لم يكن الاب سان سيران فقيها في الدين فقيها في اسراره قادرا على شرحها أو أقناع العقل بها ولم يكن عارفا بطرق استنباط قضايا الدين الواحدة من الاخرى ولم يكن علمه صادرا عن مطالعة الكتب والتأمل في الطبيعة أو تحليل المعاني إنما كان نتيجة رياضية وترويض ممارسة وتمارين بلغ في بعض الاحيان مرتبة الذوق والالهام دعا الى التواضع والصبر والحب وإن يتحقق ذلك لفرد ما لولا المسيح ... فالمسيح ... لم يترك الانسان بمفرده ولم يكل أمر خلاصه الى نفسه بل تركه مع غيره من المؤمنين في مجتمع جديد تركه في الكنيسة وأرسل للكنيسة روحها وأسبغ عليها نعمه وأرادها للدفاع عن الافراد وتقوية الافراد فهي خليفته في إعطاء النعمة كفيلة بالحياة للمؤمنين .

أما وظيفة الكاهن فليست الا أعداد النفس للنعمة عن طريق الاسرار والعقائد والشعائر فالدين أساسه الروح والغفران للتائب وحده لمن رجع لله وكره خطيئته وندم عليها لا خوفا من عقاب ولا طمعا في ثواب إنما حبا لله ولا توبة الا لمن شعر بدعوة الروح فيه الى التوبة والى الاعتراف بآثامه وخطاياهم وفي الاعتراف يواجه الانسان الله ويتقدم اليه مرتعبا ..

هذه هي آراء الاب سان سيران التي يمكن أن نجعلها في دعوة الى التواضع وحب الله والخوف منه وفي تشجيع للتوبة وطلب الغفران والسعي

للحصول على نعمة الله والتي كان لها أثرها الكبير في جماعة (البور رويال) والتي تحولت شيئاً فشيئاً الى نظرية فلسفية ودينية يعبر عنها بسكال أجمل تعبير •

... أما اثر هؤلاء المفكرين في بسكال وموقفه منهم فلن يتضح لنا الا خلال خطابهات الريفية فقد توطدت الصلة بين بسكال ورجال (بور رويال) منذ أواخر عام ١٦٥٤ — واتفق معهم على المسائل الفلسفية والدينية وأصبح كأنه واحد منهم الا أن تلك الصداقة ستذهب الى أبعد من ذلك اذ ستأخذ صورة الدفاع عن آرائهم والهجوم على معارضيتهم (فالخطابات الريفية) عنوان على صداقة بسكال لرجال بور رويال وأخلاصه لنظرياتهم وآرائهم • صدر الخطاب الاول عام ١٦٥٦ بمناسبة الخلاف الذي قام بين اليسوعيين وبين (أنطون أرنو) بعد ظهور كتابه (القربان المقدس) الذي أنتشر الخطاب بسرعة وكان أثره في الرأي العام بعيداً عميقاً ولكنه الاول بعنوان (خطاب الى صديق بالريف) امضاء بسكال باسم مستعار عالج فيه الشروط الروحية اللازمة لتناول الاسرار المقدسة وقد كان الخطاب لم يخفف من حدة الخصومة ومضى اليسوعيين في مهاجمة رجال (بور رويال) ومضى بسكال في تحرير الرسائل الى صديقه الريفى ونشرها حتى بلغ عددها ثمانية عشرة ويرجع تأثيرها العميق الى أنها لم تستخدم أسلوب الجدل المدرسى بل جاءت تعبيراً مباشراً عن الافكار والعواطف وقد أنتقل بفضل النقاش بين رجال (بور رويال) وخصومهم من ميدان اللاهوت النظرى الى ميدان الحياة الانفسية — وبواعث العمل فيها ومن أصول النعمة والخطيئة الى قواعد الاخلاق والعمل فالخلاف الجوهرى بين

الفريقين لا يقوم في نظرة على مسائل نظرية وانما على حياة الانسان الواقعية والمعايير الاخلاقية لتلك الحياة — والخطابات حافلة بدراسة الحياة النفسية وهظاها ودوافعها العميقة — أما في المسائل الاخلاقية فمناقشتها قدمت في نواحي ثلاث •

الاولى : الناحية المنهجية حيث عرض في وضوح كاف مبدأ الرجحان الشهير عند اليسوعيين •

الثانية : ناحية الفعل الاخلاقى وعلاقته بالنظر أو المبادئ الاخلاقية •
الثالثة : ناحية وحدة الحياة الاخلاقية ورأى اليسوعيين في وسيلة المحبة التى هى أساس الاخلاق المسيحية كلها •

وبسكال في مواقفه الاخلاقية ومعارضته اليسوعيين يرى أن الوصايا لا يمكن التمييز بينها ولا فصلها لان ذلك الفصل يؤدي الى التساهل فيها والوصايا مندمجة فيما بينها متحدة لانها قائمة نصا وروحا على وصية المحبة التى تحمل سر المسيحية كلها كلما رأى بسكال أن هذا التساهل أدى كذلك الى ضعف معنى التوبة والندم فى نفس الخطئ خاصة وأن اليسوعيين أكتفوا بحزن الخاطيء على خطيئته والخوف من عواقبها الزمنية والابدية أما إقامة الغفران على ندم خالص بآءه حب الله وحده وبغض الخطيئة بصرف النظر عن العواقب ففيها مغالات لا تتفق فى شىء مع الحياة العملية وقد تؤدي الى ابتعاد المؤمنين عن الاعتراف بخطاياهم وعن تناول الاسرار المقدسة •

أما بسكال فقد رأى فى محبة الله وعدالته واعتباره واجلاله فوق كل شىء والحقيقة الاولى التى يقوم عليها صرح الاخلاق كله •• والاخلاق فى

ننظر بسكال عملية قبل كل شيء ... فالرجل الفاضل هو ذلك الذى يعمل بوصية الله ويتبع قنونه الاسمى وانتهى بسكال فى خطابه الريفية الى أن تساهل اليسوعيين فى تلك الوصية هو الباعث على تساهلهم فى أمر النعمة الالهية والمباعث على هجومهم العنيف على رجال (بور رويال) والخطابات الريفية بعد حديث بسكال مع (دى ساسى) تعتبر المقدمة الطبيعية لفلسفته الدينية كلها ولا يمكن فهم تلك الفلسفة الا على ضوء اتصاله المستمر برجال (بور رويال) وعلى ضوء مبادئهم وارشاداتهم .

(د) فلسفة بسكال الدينية :

الان وبعد أن أنهينا من عرض المقدمات الضرورية لفهم فلسفة بسكال الدينية أصبح من الممكن الانتقال الى هذه الفلسفة الدينية ومحاولة تحليل المواقف التى أنتهت الى تشكيل هذه الفلسفة الدينية فى صورتها الكاملة التى نجدها فى (الخواطر) ... لم يكن بسكال من أصحاب المذاهب الفلسفية وانما كل ما سعى اليه هو تحرير كتاب للدفاع عن الدين يدعو فيه الى الدين المسيحى الحقيقى والاقتناع بحقائقه واعداد العقول والقلوب لتقبلها وليكمل به محاولته الاولى التى بدأها فى حديثه مع (دى ساسى) للبحث عن الطريق اللازم لاجتذاب أعداء الدين أو غير الحافلين به وقد عمل بسكال فى (الخواطر) على الكشف عن بعض الشروط اللازمة للدفاع عن الدين ونجح فى القاء الضوء كاملا على تلك الشروط والنقط الرئيسية التى تركز عليها الخواطر هو مبدأ التضاد أو جدل التضاد الذى عبر به بسكال تعبيرا صريحا فى (الحديث) اذ تعرض لمطالعاته المتصلة بفيلسوفين هما (أبيكاتوس الرواقى) و(مونتى) الفرنسى وبسكال فى اختياره لهذين

الرجالين يساير رجال عصره واعجابهم بالرواقية وفي مطالعاتهم لمقالات (منتنى) ويوضح موقفه من تاريخ الفلسفة الذى يرجع فى نظره الى اتجاهين متعارضين أحدهما اتجاه يقينى يمثله الرواقيون والاخر شكى يمثله (هنتى) أما أبيكاتوس (فيمتاز بايمان وثيق عميق بالله والعناية الربائية الا أن بسكال رأى أن هذه الثقة المفرطة تولد فى النفس الكبرياء فاذا تعرضنا لطارئ نعجز عن مقاومته ودفع آثار مشاعرنا باليأس وقد ننتهى الى الانتحار كما فعل كثير من الرواقيين •

أما منتنى فقد عرف فى الانسان عجزا عن الحقيقة والتقدير ورأى أن عليه أن يقبل أول الحلول الطارئة وأيسرها عن التفكير والتأمل أما أثر منتنى فى بسكال فيظهر فى توجيهه لدراسته وفى المنهج اللازم اتباعه ••• فقد وصف (هنتى) للانسان فى حياته الواقعية المعتادة الا أن بسكال بالرغم من أعجابه بقدرته (منتنى) على الملاحظة والتعبير قد أخذه بمعنيين رئيسيين :

أولهما : أنه ينتقل فى دراساته انتقالا سريعا لا يراعى فيه نظام أو

ترتيب •

وثانيهما : أنه لا يتكلم الا عن الانسان كما لو كان وحيدا فى الطبيعة ولم يرتفع لحظة فوق مستوى الانسان وانما تعمد فى كثير من الاحوال النزول بالانسان الى دركاته السفلى فالعيب الرئيسى عند (منتنى) هو أنه لم يتطلع الى ما فوق الانسان أى الى الله •

الموضوع الرئيسى للخاطر هو الانسان وصلته بالله فمعرفتنا للانسان تتطلب منا تحديد ما يتضمنه من تضاد والبحث عن السبيل للتوفيق بين هذه التضادات توفيقا يحقق سعادة الانسان ويؤيد الدين المسيحى ويقنع الملحد

والمبتعد عن الدين بحقيقة هذا الدين وقدرته على حل المشكلات الانسانية
وفيقتضى كل أن نصف الانسان في ابتعاده عن الله ثم في ابتداء تحركه نحوه
والرجوع اليه كما يقتضى توضيح البواعث التى دفعته الى التحرك نحوه
والرجوع اليه ولهذا خصص بسكال الجزء الاول من الدفاع عن الدين
(الخواطر) للانسان ولشقائقه فى حين خصص الجزء الثانى لله وعظمته
فالانسان والله مترابطان لا تقوم فلسفة للدين بدون هذا الترابط أما مبدأ
التضاد الذى عبر عنه بسكال فى حديثه مع الاب (دى ساسى) عندما تحدث
عن الاتجاهين الرئيسيين لتاريخ الفلسفة فقد أمكن تطبيقه فى (الخواطر)
تطبيقاً يحلل لنا المواقف المختلفة التى يتعرض لها الساعى الى معرفة الله —
فالانسان ينتقل من موقف الى ضد لا يرضى بالواحد ولا بالآخر وهو بذلك
شقى — فالانسان مثلاً يبحث بكل قواه عن عدالة حقه فلا يجدها ويبقى
باحزاً عنها رغم فشله المرة بعد المرة ورغم انقياده الى الظلم واعتبار الظلم
خاصة ورغم انتقاله من ظلم الى ظلم دون توقف قد دراسة العدالة تظهر
الباطل الذى يقع فيه الانسان واختلاط الحق بالباطل ومحاولة خروجه من
هذا الى ذاك — أما الموقف الانسانى الثانى الذى يظهر أختلاط الباطل بالحق
واستتار النفس من الحق الى الباطل فهو اللهو •

فاللهو محاولة النفس التحرر من الحزن والكآبة وفرصة النفس لبلوغ
هدف ترتاح اليه فتقف عنده واللهو يشغل عقلنا وخيالنا ويملا أوقاتنا
ويخرجنا عن أنفسنا ويمنعنا من التأمل والاعتكاف والسبب الذى أختار
الناس من أجله الله هو أنه يجنبهم الضجر والضجر وليد الوحدة •• وليد
ساعة التقاء الانسان بنفسه فاللهو عمل لانقاذ الانسان من نفسه واخراجه

من طوره الطبيعى واللهو دليل على عظمة الانسان وشقائه .. فالانسان عظيم لانه يعمل لسادة لا يمنحها العالم والانسان شقى لانه لا يرضى بالسعادة فى نفسه ، عظيم لان العالم كله لا يسد رغباته وشقى لانه غيرا راض عن نفسه وحياته وهذا هو التضاد فى الانسان والانسان يحاول الجمع بين الاضداد بين اللهو والراحة بين الحركة والسكون يحاول الجمع بينهما فيختلط الامر عليه ولا يبلغ سعادة ولا راحة والاختلاط علامة على سلطة الباطل فى النفس وتوطد النفس فى الباطل ... الموقف الثالث الذى يظهر ما تتعرض له النفس من خلط بين الحق والباطل فيبدو فى محاولة الانسان الوصول الى اليقين والعام وقد تعرض بسكال هنا لقضيتين هامتين ...

الاولى : تقرر أن الانسان فى وسط عالم لا متناه وتقرر الثانية أن الانسان عاجز عن ادراك اللامتناهى فالانسان كائن محدود فى وسط عالم لا محدود تائه فيه يكاد يكون لا شىء أمام تلك الافلاك ويكاد يكون لا شىء أمام المسافات بين تلك الافلاك .. أما اذا قارن الانسان نفسه بما دونه فانه لن يقف فى تحليله ونظره الى حد فى العالم الاصغر منه — كما لم يقف عند حد أو طرف فالانسان فى وسط العالم بل أنه وسط العالم ولكنه وسط متنقل لا يتف للحظة فى مركزه وبعد أن كان الوسط أفضل المواقع عند أرسطو أصبح أسوأها عند بسكال (الانسان فى العالم ، عدم أو شبه عدم لو قورن بالكون كل ولا متناه فى النظم لو قورن بالعدم • وسط • ووسط متنقل بين الكل والعدم) أما القضية الثانية فتقرر أن الانسان عاجز عن ادراك اللامتناهى فالانسان اذا ما عرف أنه وسط بين الكل ، والعدم فانه يعرف أنه غريب فى العالم • غريب فى عالم عظيم يحيطه من جميع النواحي ، فى

عالم انتشله من العدم وغريب في عالم يتجه به الى العدم « فالانسان غريب بين الكل والعدم يرتعب أمام عظمة الكل لانه غارق فيه ويرتعب أمام فناء العدم لانه طالع منه راجع اليه لا يدرك الكل ولا يدرك العدم في الانسان عجز مطلق يتقدم في المعركة ولا يرضى التوقف عند حد فيها يتجه الى الكل ولا يبلغ منه شيء ويتجه الى العدم فلا يدركه أو يدركه العدم قبل ذلك وفي الانسان قدرة غريبة لا يتوقف في تمثيل أو تصور في تعظيم أو تحقير ، في اختراع مكبرات أو تحليل عناصر وأجزاء ... عجز وقدرة في الانسان في العقل والمعرفة ، قدرة وشعور بتلك القدرة فيما يبلغه بمعرفته من العالم الاكبر وتحليله من العالم الاصغر ثم عجز أمام أقل الكائنات ألا تستطيع الذرة أن تثقله ؟ الانسان حقير ضعيف لان أقل الكائنات قادرة على سحقه وعظيم لا لانه يستحق بعض الكائنات به لانه يعرفها ، هذا هو موقف الانسان أمام اللامتناهي •

أما عن مشكلة اليقين فتدل هي الاخرى على مظهر جديد من مظاهر التضاد في الطبيعة الانسانية وتظهر أن هناك مصدرين للمعرفة هما القلب والعقل •• (انا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب أيضا فالقلب يعرف المبادئ الاولى والبرهان عاجز أمامها ••• وعجز الانسان هذا عجز في العقل لا في اليقين •• ومعرفتنا للمبادئ الاولى مثل المكان والزمان والحركة والاعداد معرفة يقينية وعلى تلك المعرفة يقيم العقل برهانه فالقلب يحسن بأن أبعاد المكان ثلاثة وأن الاعداد لا متناهية والعقل يبرهن بعد ذلك على عدم وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الاخر) ••• ففى العقل لا يقين فيها تقرب ولا توصل تدل ولا تبين تبرهن ولا تباهر ••• هذا التضاد خطير يهدد اليقين كله وعلى هذا التضاد قام النضال بين

الفلاسفة فقد انقسموا من أقدم العصور الى يقينيون قرروا وجود الحقيقة وقدرة الانسان على ادراكها وشككوا قرروا عجز الانسان عن اليقين ولكل من الفريقين حجج اعتمد عليها والانسان موطن المتناقضات والفلسفة عاجزة عن تفسيره ... عاجزة عن فهمه وهى رغم ذلك علامة على بحث انسانى متصل وعلى رغبته مستمرة فى الفهم والانسان يطلب التفسير ويبحث عن التفسير فى جميع الاتجاهات ... أما عيب الفلسفة لا فى نظر بسكال فهو انهم جهلوا ظاهرة التضاد التى لاحظناها فى المواقف الانسانية المختلفة وفى نظريات الفلاسفة أنفسهم انهم لم يخطئوا فى تقرير ما قرره فى انكار ما أنكروه أما بسكال فيرى أنه لا يكفى أن نعترف بحقيقة من الحقائق بل لابد من أن نوفق بينها وبين حقائق أخرى مضادة لها ولا يتم ذلك إلا بمعرفة النظام الكامل للحقائق وهذا ما لا يمكن للفلسفة أن تحققه فالتعذر فى موقف ما يبعد الفيلسوف عن النظر للمواقف الأخرى ... فالفلسفة تنظر للأمور من زاوية واحدة ولا يمكنها أن تكشف نظام التوفيق والمربط فان أردنا حل المشكلة الفلسفية وجب الخروج عن الفلسفة ، فحل المشكلة الانسانية لابد وأن ينص على الاعتراف بالتعارضين المتعارضتين لابد من تفسير التضاد القائم فى الانسان ومن افتراض حالة انسانية جديدة تتحد الاضداد فيها ... فالفلسفة عاجزة عن ذلك تماما ولن يتمكن من تحقيق هذا الربط بين الاضداد الا عن طريق المسيحية ولكن كيف يكون ذلك ؟ ..

الاجابة على هذا السؤال سنجدها فى الجزء الثانى من (الخواطر) حيث اهتم بسكال بمسألة وجود الله فالدين هو الطريق الوحيد لاثبات

وجود الله فالدين هو الطريق الوحيد لاثبات وجود الله والمسيح هو الطريق الوحيد لمعرفة الله حق المعرفة وقد ابتكر بسكال لهذا الغرض حجة تناسب موقفه في الدين ووصفه للانسان وهى الحجة المعروفة بحجة (البرهان) وليست الحجة دليلا أو شبه دليل على وجود الله وانما هى فى جوهرها برهان على ذلك الوجود انها قبل كل شىء طريقة جديدة لبحث الانسان المبتعد عن الدين والله على الدخول فى الدين والايمان به وهى تقوم على افتراض عميق أن كل انسان فى حياته مراهن يراهن على كل شىء ويعتبر كل شىء اعتبارا ضمنيا أو صريحا موضع برهان .

أما صحة الدين فتظهر من توافقه التام مع الطبيعة الانسانية ومطالبها ومواقفها الخاصة ومن استجابته القامة لمطالب الانسان ومشكلاته فقد عرف الدين المسيحى احتياجات الانسان واكتشف فى النفس .. خلاءا وفراغا وعمل على ملء ذلك الخلاء .. فالمسيحية لم تعرف داء الانسان فحسب ولم تعين أصل شقاؤه وخطاياه فحسب بل جاء بالعلاج أيضا وكان المسيح حلا لجميع المشكلات الانسانية فالحل هو اتحاد الله بالانسانية اتحادا كاملا غايته انقاذ الانسان من الخطيئة ومن التضاد والتضال المستمر فى النفس الناجمين عن الخطيئة • الحل قائم فى اتحاد الضدين فى اتحاد الله بالفعل بالانسان فى أكمل معانى الانسانية ، اتحاد الله بالانسان خال من الخطيئة وان كان معرضا للالام والظلم والموت .. اتحاد الله بالانسان فى شخص واحد هو المسيح ولغاية واحدة هو الفداء من الخطيئة ولنتيجة واحدة هى النجاة من الخطيئة والثقاء هذا هو الحل المسيحى لمصلحة الانسان وواضح أن مفتاح الحل ومبدأه وخلاصته هو المسيح •

وما أن انتهى بسكال الى هذا الحل حتى اختص فكرة المحبة بفقرة من أهم فقرات (الخواطر) لا تنقل أهميتها عن الفقرة التي تعرض فيها لموقف الانسان من العالم اللامتناهى ففكرة اللامتناهى هى محور الفقرتين الا أن هناك تفاوتنا بينهما فالفكرة بدت لنا من قبل علامة عجز الانسان وشقائه أما الآن فتبدو لنا باعتبارها مبدأ معرفة ونور وبعد أن كان اللامتناهى علامة على عظمة العالم المادى وحقارة الانسان وضعفه أصبح الآن علامة كمال فى الوجود واكتمال فى المعرفة .. فاللامتناهى صفة الخالق ذاته ومعرفته ومحبته وقد ترتب على هذه التفرقة تميز بين عظمتين ثلاث متباينة .. عظمة المادة وعظمة العقل وعظمة المحبة ... فالعقل لا يختلف عن العالم المادى فحسب يفوقه ويسمو عليه سمو لا متناهى والحالة لا تفترق عن العالم والعقل فحسب انها تفوقها وتسمو اليهما سمو لا متناهى .. انها تفوق الطبيعة والمحبة ان دخلت النفس الإنسانية وأثرت فيها حولتها تحويلا وأخرت الانسان من حدوده وأنانيته كما أخرج العقل المظلم من ظلماته بل أن المحبة تستطيع مالا يستطيعه العقل .. فالعقل يعرف العالم المادى الا أن معرفته محدودة ناقصة أما المحبة ففعلها بسيط مطلوب يقطع المسافات اللامتناهى بأسرع من لمح البصر والمحبة تقرب بين الأضداد وفى المحبة قدرة هائلة كاملة ... فحل المشكلات عند بسكال تأتى من فوق الطبيعة أساسها النعمة الالهية الخارقة ومصدرها الحب .. فالله قد وهب الانسان النعمة وقدرة على الحب وكان الحب مفتاح المشكلات كلها ولا عجب فالله فى أصله وجوهه محبة كما قال الكتاب المقدس .

(هـ) مكانة بسكال :

انتهينا في الفقرات السابقة من عرض فلسفة بسكال الدينية بعد أن قدمنا لها بالمقدمات الضرورية لاثبات هذه الفلسفة وامكان فهمها الفهم الحقيقي الجدير بها وعلينا أن نختم حديثنا بتحديد مكانة هذه الفلسفة الدينية بالنسبة لتاريخ الفكر الانساني الحديث واظهار الدور الذي حققه بسكال بفلسفته الانسانية التي صورت لنا الانسان في ابتعاده عن الله وغروره وخطيئته وفي رجوعه الى الله وحبه وتواضعه •

فقد كان بسكال رياضيا وعالما طبيعيا ورجل دين وفيلسوف • خالط علماء الرياضة وهو في الثانية عشر • وتوصل في السادسة الى أعظم حدث علمي على المخروطات عرفه الفكر الانساني • وبرهن على ضغط الهواء وفي الثامنة والعشرين • وهكذا أنتهى في هذه السن المبكرة من تجواله في دائرة المعارف البشرية وأدرك عدمها وعجزها عن أرواء نفسه القلقة فانتقل الى الدين يبحث فيه عن الحقيقة والسعادة وظل مواظبا على أخلاصه للدين والدفاع عنه منذ تلك الليلة الشهيرة حتى وفاته وهو في التاسعة والثلاثين — بعد حياة عرفت المرض والالم والقلق — ولكنه أنتهز ففترات خفة المرض فعالم مشكلات من أعقد المشاكل الانسانية محاولا حل المشكلة الانسانية الكبرى الحل الصحيح الذي يحقق ويقوم على محبة الله والاخلاص له •

هذا هو بسكال الذي لا نقل أهميته بالنسبة للفكر الفرنسي عن أهمية أفلاطون بالنسبة لليونان (دانتي) بالنسبة لاطاليا (وشكسبير) بالنسبة لانجلترا — لقد عبر بسكال عن روح وطنه تعبيرا واضحا كاملا سواء في معروف • الا أن بسكال كفيلسوف ظل مدة طويلة غير معروف • فقد أهتم

البعض بجوانبه العلمية والرياضية وأغلقوا الجانب الفلسفى عندهم • واعتبره البعض الآخر باحثا فرديا شخصيا يهتم (بالانا) ولا يسعى الى تشكيل مذهب يضمه آراءه ونظرياته ومن ثم لا يجدر بنا أن نضعه فى مسف الفلسفة • ولا نظهر أهمية بسكال كفيلسوف الا عندما التفت مجال العلم أو الفكر أو الفن • الا أن بسكال كفيلسوف ظل مدة طويلة غير المفكرين الى فلسفته وذلك بعد الحرب العالمية الاولى — وقد ذكرتهم الحرب — بل كشف لهم المفهوم الحقيقى للفلسفة ••• الفلسفة ليست مجرد تلاعب جدلى للقصورات وانما هى أجابة عن الاسئلة التى يضعها الانسان عند مواجهته الموت • بهذا المعنى الجديد تتفق مع مفهوم بسكال للفلسفة وتقسح المجال لدراسة تحليلية دقيقة لما سبق به بسكال فى خواطره الخالدة فلا عجب أذن ما اعتبر (برجسون) كلامن (ديكارت) (وبسكال) أكبر ممثلين للصورتين أو المنهجين اللذين ينقسم اليهما الفكر الحديث (ولا عجب كذلك اذا ما قرر فى محاضرة له بالسوربون عام ١٦١٦) وضع بسكال الى جانب ديكارت فقد أصبح بمرور الزمن يمثلان عظمة الفكر الحديث فهما أفلاطون وأرسطو العصر الحديث) •

لكن أفلاطون الفرنسى لم يكن مجرد فيلسوب فحسب — أنه انسان — لم يرض أطلاقا بالتفكير المنهجى والامتلاك الهادى للحقيقة — أنه انسان يبحث وهو يتألم — انسان عاش كل أفكار وكل عواطف الانسان وجددها — انسان استطاع أن يغوص الى أعماق نفوسنا وأن يكتشف لنا نفوسنا • أن المسئلة الكبرى التى سيطرت على ذهن بسكال هى البحث عن اليقين الحقيقى الذى يحقق للانسان سعادة حقيقية •• ولن نجد هذه

الحقيقة خارج أنفسنا وإنما سنجدتها بالكشف والالهام والحب .. بحث عنها عند الفلاسفة وعند العلماء وعند رجال الدين ولكنه وجدهم جميعا عاجزين عن الوصول الى هذا اليقين وتحقيق هذه السعادة .. وذلك لانهم جميعا جهلوا هذا التضاد الذى لاحظته بسكال فى المواقف الانسانية المختلفة والحل الوحيد للوصول الى هذا اليقين هو أن نخرج عن الفلسفة — بمفردها الذهبى — وأن نبحث عنه فى الدين المسيحى كما جاء به المسيح • وهو دين محبة وتواضع استطاع أن يمثل مظهرى الانسان .. ضعفه وعظمته .. شقاءه بالخطيئة وسعادته بالغفران وأصبحت مهمة بسكال بعد ذلك أن يبحث عن وسائل اقناع غير المؤمنين ولذلك أقام دفاعه على دعامين رئيسيتين العقل والبصيرة معا .. فالعقل وحده غير قادر وفى حاجة الى العناية الالهية ولكن العقل لا يعارض الدين بل يظهره أنه جدير بالاحترام والحب • والدين جدير بالاحترام لانه عرف الانسان حق معرفة وجدير بالحب لانه يعدنا بالخير والسعادة •

أما كيف حقق بسكال هدفه فيبدو من موقفه من البراهين الميتافيزيقية لاثبات وجود الله ومن المراحل الثلاثة التى أتخذها • فقد بدأ بالتدليل على وجود الله متجنباً البراهين الميتافيزيقية لانها (من البعد على استدلال الناس ومن التعقب بحيث لا تؤثر الا قليلا • واذا أقنعت بعضهم فليس يدوم. أقناعهم الا اللحظة التى يرون فيها البرهان وبعد اللحظة يداخلهم الخوف أن يكونوا قد أخطأوا) وبسكال فى هذا يرمى الى الاستغناء عن الميتافيزيقا للرجوع الى النفس والنظر فى حالة الانسان • ثم أتخذ لنفسه منهاجاً يقوم على ثلاث مراحل : فى المرحلة الاولى يبين أن المسيحية وحدها

تفسر الانسان وترضى حاجات نفسه — فهي لا تتعارض مع العقل ولكنها
تطابقه — وفي الثانية يجيبها الى النفس حتى تميل اليها وتعتنقها — فهو
يحمل الانسان على طلب الله بدل أن يفرض الله على الانسان — وفي المرحلة
الثالثة يبين حقيقتها — لا بالتدليل على العقائد — بل بما حفظه التاريخ من
شواهد محسوسة هي التنبؤات والمعجزات — فقد أضحت النفس مستعدة
لقبولها ♦

المذهب التجريبي

فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦)

ولد في لندن والاده حاملا للخاتم الاكبر في خدمة الملكة اليزابيث ، دخل جامعة كيمبردج في الثالثة عشر (١٥٧٣) وخرج منها بعد ثلاث سنوات دون أن يحصل على أجازة علمية كارها لما كان يدرس فيها من علوم أرسطو والمدرسيين . رحل الى فرنسا واشتغل في السفارة الانجليزية بباريس وبعد وفاة والده عاد الى لندن وأقبل على دراسة القانون وانتظم في سلك المحاماه سنة ١٥٨٢ ، أنتخب عضوا بمجلس النواب — ثم أخذ يدرس في مدرسة الحقوق ، عين مستشارا للملكة وتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر برجل أحسن اليه هو الكونت أسكس ، وترافع ضده طالبا توقيع الحكم الصارم عليه ، ولما انتقل الحكم الى جاك الاول اصطنع بيكون الملق والمدسبة ومالاً الملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الاسرة المالكة ، فبلغ الى أرقى المناصب القضائية . وصار الوزير الاول في سنة ١٦١٨ ، وفي سنة ١٦٢١ اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة ، واعترف فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة أربعون ألف جنيه ، وحرمانه من ولاية الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان ، ومن الإقامة بالقرب من البلاط ، ولكنه بفضل رعاية الملك لم يقض في السجن سوى بضعة أيام ولم يؤدي الغرامة وحاول استرداد الاعتبار .

الى جانب اهتماماته السياسية حاول اصلاح العلوم أو أحيائها وهي فكرة راودته وهو في الخامسة والعشرين من عمره ، واعتبر نفسه

مخترع لعلم جديد يزيد في سلطان الانسان على الطبيعة وقد فطن الى العلم الاستقرائي وأغراضه ووسائله ووضع تصنيفا للعلوم ، وفضل القول في الطرق التجريبية •

- ١ — سنة ١٦٠٥ نشر رسالة بالانجليزية بعنوان (في تقدم العلم) •
- ٢ — سنة ١٦٢٠ وضع كتابا باللاتينية (الاورجانون الجديد) أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة •
- ٣ — سنة ١٦٢٣ نشر كتابه (في كرامة العلوم ونموها) باللاتينية وهو يتضمن الرسالة الاولى • وأضاف اليها طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة •
- ٤ — (أتلنتس الجديدة) وهو كتاب في السياسة •
- ٥ — أحكام القانون سنة ١٥٩٩ يعتبر تمهيدا لتنظيم القوانين الانجليزية •

تصنيف العلوم :

حاول بكون ترتيب العلوم القائمة بحسب قوانا المدركة التي يجصرها في ثلاث : الذاكرة وموضوعها ، التاريخ ، المخيلة وموضوعها الشعر ، والعقل وموضوعه الفلسفة •

التاريخ قسمان : تاريخ مدنى خاص بالانسان وتاريخ طبيعى خاص بالطبيعة •

التاريخ المدنى قسمان : تاريخ كنسى وتاريخ مدنى بمعنى الكلمة ينقسم بحسب الدقائق التي نستخدمها منه مذكرات وتراجم سياسية وأدبية وعامة وفنية •

التاريخ الطبيعى ينقسم الى ثلاثة أقسام : وصف المظاهر السماوية

والأرضية ووصف المسوخ التي تكشف عن القوى الخفية في الحالات العادية ، ووصف الفنون باعتبارها وسائل الإنسان لتغيير مجرى الطبيعة .
أما الشعر فينقسم الى قصص ووصفي وتمثيلي ورمزي ، وهو تأويل للقصص والاساطير واستخلاص ما تنطوي عليه صورها ورموزها من معان وهو تأويل قديم كان شائعاً في عصر النهضة .

الفلسفة تتناول ثلاثة موضوعات : الطبيعة والإنسان والله .
تنقسم الفلسفة الطبيعية الى : ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائبة ، والى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية . (الميكانيكا والسحر) .

تنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان الى ما يتناول الجسم وما يتناول النفس (علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة والأخلاق) . وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية .
الفلسفة الإلهية ، أو اللاهوت الطبيعي يمهّد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولى .

التاريخ والشعر والفلسفة ثلاثة مراحل متتالية يجتازها العقل في تكوين العلوم ، التاريخ تجميع المواد ، والشعر تنظيم أول المواد ، أو هو تنظيم خيالي وقف عنده القدماء والفلسفة تركيب عقلي .

نقطة الضعف في هذا التصنيف أنه ذاتي يعتمد على قوانا المدركة ، فقد ظن ببيكون أن الواحدة من قوى المعرفة تكفى لعام واحد ، على حين أن العلم الواحد يتطلب في أقامته القوى كلها مع تفاوت ونقطة الضعف

الأخرى هي أنه يضع القوى في مرتبة واحدة ، في حين أن العقل أرقى من
القوتين الأخرتين وأنه يستخدمهما كآلتين (١) .

الأورجانون الجديد :

حاول بيكون وضع منطق جديد يضع أصول الاستكشافات وهذا
يتطلب منه أولاً أن ينقد العقل الذي هو أداة تجريد وتصنيف ومسبوبة
ومماثلة . إذ ترك على هواه انقاد لاهام طبيعية فيه ومضى في جدل عقيم .
وقد حصر بيكون هذه الاهام الطبيعية في أربعة أنواع :

(أ) أوهام القبيلة :

وهي ناشئة عن طبيعة الانسان ، فالانسان يميل بطبيعته الى تعميم
بعض الحالات دون التفاوت الى الحالات المعارضة لها ، والى أن يفرض
في الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها ، والى أن تتصور
فعل الطبيعة على مثال العقل الانساني ، فتتوهم لها غايات وعلا غائبة .

(ب) أوهام الكهف :

ناشئة عن الطبيعة الفردين لكل منا ، فالفردي بمثابة الكهف الافلاطوني
منه تنظر الى العالم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونا خاصا . هذه
الاهام تصدر عن الاستعدادات الاصلية ومن التربوية والعلاقات
الاجتماعية والمطالعات .

(ج) أوهام السوق :

ناشئة عن الالفاظ التي تتكون طبقا للحاجات العملية والتصورات
العامة فتسيطر على تصورنا للاثياء ، فتوضع الفاظ لاثياء غير موجودة
أو لاثياء غامضة أو متناقضة . أي المناقشات تدور حول الالفاظ .

(د) أوهام المسرح :

ناشئة مما تتخذ النظريات المتوارثة من نفوذ ، وهنا يهاجم بيكون كلا من أفلاطون وأرسطو وغيرهما ممن يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة •
هذه الأوهام عيوم في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة ،
ويجب التحرر منها ليعود العقل (لوحا مصقولا) تتطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا •

المنهج الاستقرائي :

هذا المنطق الجديد يتطلب علما جديدا فإذا كان العلم قديما يرمى الى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس وبالتالي كان نظريا خالصا ، فان العلم الجديد يهدف الى تحليل الظواهر المعقدة الى عناصرها البسيطة وقوانينها •

واذا كان العلم القديم يحاول كشف ماهية الموجود أو صورته فكان مجهودا ضائعا ، فان العلم الجديد يبحث عن الكيفية وأهميتها (كثافة ، تخلخل ، حار ، بارد ، ثقيل ، خفيف ، وغيرها من حالات الوجود وبعبارة أوضح يعدل بيكون عن الصورة الجوهرية الى شروط وجود الصور العرضية •

لا سبيل الى اكتشاف الصور الا بالتجربة ، أى التوجه الى الطبيعة نفسها ، لانه لن يتسنى لنا التحكم في الطبيعة واستخدامها لمطاعتنا الا بالخضوع لها أولا • الملاحظة تعرض الكيفية التى نبحث عنها بكيفيات أخرى ومهمة الاستقراء استخلاصها واستبعاد كل ما عداها • ولكن نتفادى

عيوب الاستقراء ، التي نتعرض لها خضعنا لاوهام القبيلة واكتفينا بالاحالات التي نلاحظ منها الظاهرة معتقدين كفايتها للعلم ، علينا أن نتبع الطرق الاتية

١ — تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها • وتغيير العلال الفاعلة •

٢ — تكرار التجربة • •

٣ — مد التجربة أى اجراء تجربة على مقال تجربة أخرى مع تعديل فى المواد •

٤ — نقل التجربة من الطبيعة الى الفن (قوس قزح فى منسقط عام) أو من فن الى فن آخر ، ومن جزء فى الفن الى جزء آخر •

٥ — قلب التجربة : الفحص مثلا هل البرودة تنتشر من أعلى الى أسفل ، بعد أن نكون قد عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى •

٦ — الغاء التجربة : أى طرد الكيفية المراد دراستها • (المغناطيس يجذب الحديد) ، نبحت عن وسط لا توجد به جاذبية •

٧ — تطبيق التجربة • أى استخدام التجربة لاكتشاف خاصية نافعة •

٨ — جمع التجارب •

٩ — « صدق التجربة » أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة

بل لكونها لم تجرب بعد • ثم ننظر فى النتيجة • (تحدث الاحتراق فى أناء مغلق بعد أن كنا نحدثه فى الهواء •

بعد اجراء التجارب نوزعها فى جداول ثلاثة :

- (أ) جدول الحضور الذى يسجل التجارب التى تبدو فيها الكيفية المطلوبة وتستبعد الظواهر التى لا توجد فى هذا الجدول •
- (ب) جدول الغياب يسجل التجارب التى لا تبدو فيه الكيفية وتستبعد الظواهر الماثلة فى جدول الحضور •
- (ج) جدول الدرجات أو المقارنة يسجل التجارب التى تتغير فيها الكيفية ويستبعد الظواهر غير المتغيرة •
- هذا المنهج الاستقرائى الذى قال به بىكون يعتبر تقدما حقيقيا بالنسبة لعصره ولكن لم يعلم الاستقراء الفهم الحديث الذى يجعل منه منهجا للقانون الطبيعى الذى يعلق ظاهرة بأخرى • ومن ثم أصبح منهجا يوضح صور الكيفيات وبالتالى يقف فى مرحلة وسط بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة •

المذهب الطبيعي

جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

حياته : ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في قرية رينجتون بمسومرست .
حرص والده على أن يكفل له تربية أستقلالية منحدرة فكان لهذا أثره في
اتجاهه الى التأمل الفلسفى المتأنى فى المعرفة والنفس والاخلاق والدين
والربية والسياسة . التحق بمدرسة وستمنستر سنة ١٦٤٦ وقضى بها
ستة أعوام درس خلالها اللغات القديمة على الطريقة المدرسية التى تلقاها
بها ديكارت فى معهد لافلش ولقى عناء وعداء لحفظ النصوص عن ظهر قلب
ولم يكن هناك الى جانب ذلك دراسات تتصل بالطبيعة الا بعض المعارف
الجغرافية وحين قصد أكسفورد سنة ١٦٥٢ واجه نفس المحنة التى واجهها
ديكارت .

تزمت رجال الدين وسيطرة الطريقة المدرسية على البرامج التعليمية
وكما ثار ديكارت ثار لوك ، بل أن مؤلفات ديكارت هى التى حفزته للبحث
وشجعتة على مواجهة ما فى الاتجاه المدرسى من عقم . وقد تهيأت لجون
لوك الفرصة لدراسة الفكر الفرنسى جسندى الذى هاجم أسس الديكارتية
وتوماس هوبز . وقد صادفته الفترة التى قضها فى الجامعة ريجا من
التسامح جعلت القائلين عليها يفسحون صدورهم لحرية التفكير . وقد ظل
لوك يدعو للتسامح طيلة حياته . ويشدد الهجوم فى مؤلفه رسالة فى
التسامح سنة ١٦٨٩ على كل شخص ينصب من ذاته وصيا على الآخرين
يفرض عليهم عقيدته عنوة وقسرا . ويقول : (أن كل من يبحث ثم ينتهى

به البحث الى أن يأخذ الخطأ دون الصواب أو الباطل دون حق ، فقد أدى واجبه خيرا ممن يسلم بالصواب أو بالحق تسليما دون بحث أو فهم) •
ويخص لوك الدراسات الاخلاقية والمباحث الدينية بأهمية عظمى •
وتهنى لو اختزلت القواعد الاخلاقية في مجموعة منسقة من المبادئ العامة وأختصرت الطقوس الدينية في شعائر بسيطة تخلو من التعقيد والمبالغة •
أستقر عزم لوك على دراسة الطب وعكف على البحث في العلوم المرتبطة به وهيأت له صداقته للعالم (روبرت بويل) دراسات في الفيزياء والكيمياء وكان اهتمامه بالبحث العلمى حافزا له على التعميق فيه من خلال الملاحظات والتجارب •

وكان بويل يعنى عناية كبرى بالمنهج التجريبي في الكيمياء وكان يزدري محاولات الباحثين الذين يتخذون من هذا العلم وسيلة لتحقيق غايات نفعية بعيدة عن المجال العلمى الخالص • وكان بويل أول من أوضح الهدف من التحليل الكيميائى والكشف عن العناصر التى تتألف منها المواد المركبة ، وهى التى يمكن تحليلها الى عناصر أبسط منها •

لم يأنس لوك في الطب أشباعا لشغفه بالمعرفة ولم يشأ أن جعل من الطب مهنة تلازمه طوال حياته • وأمتدت اهتماماته الى الميدان الاجتماعى والسياسى والتحقق بخدمة اللورد (شافتسبرى طبيبا للأسرة وسكرتيرا خاصا له ومعلما لأولاده • وأنتمى الى حزب (الهويج) المعروف بآرائه التحررية •

وفى سنة ١٦٧٥ سافر الى فرنسا حيث قضى حوالى أربعة سنوات متنقلا بين باريس وليون ومونبيليه وكان معنيا بالبحث التاريخى والتأمل

فى المشكلاٲ الاآنماعفة وأٲصل بكأفر من المفكرفن من أآباع (آسندى) وأطلع على العففف من الكآب والرسائل آول الفلسفة المفكارآفة وفى أبرفل سنة ١٦٧٩ عاف الى لفنن آفآ بقف بها آآى سنة ١٦٨٣ آم سافر الى هولنفا وقضى بها آمس سنوات زافرة بالنشاط الفكرى والعمل السفاىى وأهآم بالآآ فى امكانفاٲ العقل وآفوفه وقبلفورآ فى آهنه الافكار الاساسفة وأهآم بالآآ فى أمكانفاٲ العقل الاساسفة لكآبه (مباحآ فى الفهم الانسانى) وهن هنا فآصآ أن شوافل لوك السفاىسة لم آآل بففنه وبفن الانصراف الى الآمل والعكوف على البآآ .

فعد مؤلف لوك مباحآ فى الفهم الانسانى سنة ١٦٩٠ عملا من الاعمال الفلسففة الآلأة ففذكر لوك فى مآآمآه أنه عكف على آألففه آآر مناقشة آرت بففنه وبفن بعض الاصافآاء آول أشكالات آآصل بالافن والاآلاق . ورأى أن من الآفر لنا أن نشرع فى آآففف طففة آصوراآنا وفى آآلفل أصول مفافهنا ، قبل أن فناقش بعضنا البعض . الآخر فى مشكلاٲ شائكة آآصل بصممف آفاآنا . وفضم الكآب أربعة أبواب : الباب الاول فآصافى لنقآ نظرفة الافكار والمبادئ النظرفة ، الباب الثانى فعرض الأصول الفف آمنع منها أفكارنا بآآلفل الآربة الآسفة ورد الافكار المركبة الى أبسط عناصرها ، الباب الآلف ففآآ فى صلة الفكر باللغة وفى آأفر الالفاف فى الآفكر وففنأ الفلسفة المافسفة على ضوء هذه العلاقة بفن اللغة والفكر . ففى فى نهاية الامر فلسفة الفاف ولفست فلسفة ومضامفن . الباب الرابع فعنضف بآآففد الاطار العام للمعرفة ، ففه فوضح نظرففه فى المعرفة . فى نفس العام سنة ١٦٩٠ نشر كآبه (بآآن فى الآكومة الماففة)

الذى يضم نظريته السياسية التى تطوى فى صميمها على خصال مفكر يؤمن بكرامة الانسان ويحرية الفكر والصحافة ويدعو الى التسامح فى مجال العقائد الدينية والعمل على أن يكون للدولة التوجيه والاشراف فى المجالات الاقتصادية من أجل النهوض بالمجتمع ويعتبر هذا الكتاب تقنيا لاصول الثورة السلمية التى تمت سنة ١٦٨٨ وكانت تستهدف إخضاع الملك للرقابة المالية وأشراف البرلمان على الميزانية والجيش وأستقلال القضاء والاخذ بفكرة مسئولية الوزراء •

منذ سنة ١٦٩١ استقر فى مدينة (أوتس) زاره على فترات مختلفة نيوطن وكلارك وغيرهما من أعلام الفكر والعلم وظهر كتابه (بعض خواطر فى التربية سنة ١٦٩٢ وفى سنة ١٩٦٥ نشر كتابه (معقولية المسيحية) فى طبعة مجعولة المؤلف ثم رد على النقد الذى وجه الى هذا الكتاب فى رسالة بعنوان (دفاع عن معقولية المسيحية) سنة ١٦٩٥ •

ويعتبر بحث لوك فى (معقولية المسيحية) دراسة جريئة لمفكر حر توخى أن يستخلص مبادئ المسيحية صافية نقية من الكتاب المقدس وقد بين أن العقيدة تصفو اذا تحررت من شوائب الطقوس المعقدة وتأت عن المناقشات اللفظية العقيمة ، وتعتبر دراسة لوك للمسيحية فى تلك الفترة دفاعا عن وقار الدين واستتكارا صريحا لالوان التعذيب وضروب الاضطهاد التى كان يسام بها الناس أحيانا من رجال الكنيسة وتبسيطا للعقيدة •

ومن الطبيعى أن يتعرض لهجوم رجال الدين طعنوا فلسفته لانهم رأوا أن هذه الفلسفة هى أساس نظريته فى الدين • وليس من شك فى أن

النزاع بين الكنيسة والفلاسفة في أيام لوك كان مظهرا من مظاهر التعارض
الصّارخ بين الحرف المدرسى وبين حركة التجديد .
وفي ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ توفى بينما كانت (الليدى ماشام) تقرأ
له في المزامير وقد كان تأثيره في عديد من مفكرى أنجلترا وفرنسا وأمريكا
والمانيا وهز النزعة العقلية المشرقة عند ديكارت واسبينوزا * وأرسى أسس
نزعة تجريبية جديدة ظهرت عند هيوم * وقد وجد فولتير ومونتسكيو
والموسوعيون الفونسيون في لوك الاساس الفلسفى والسياسى والتربوى
والاخلاق وساعدهم في أعداد الافكار التى شاعت وأمتلات بالحياة في
الثورة الفرنسية .

(ب) عرض موجز لكتاب مبحث الفهم الانسانى :

تستهدف الفلسفة عند لوك الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة
وهى تصطنع في هذا المنهج التأليفى بينما يقتصر (البحث) على محو
العقبات وتبديد الاباطيل التى تعترض الطريق الى المعرفة السليمة ومن ثم
فالمنهج فى هذا المؤلف هو المنهج التحليلى .
فهو تحليل للفهم الانسانى .

يشير لوك الى نزعتين أفضتا بالناس الى اتباع مناهج باطلة ، أولهما
الميل الى الاعتقاد بأن المعرفة يلزم أن تنهض على بعض دعائم تتمثل
في مبادئ فطرية سابقة على كل تجربة . وأننا لا سبيل لنا الى تنمية
معارفنا الصحية الا بقدر ما نستتبط من هذه المبادئ وقد أنكر لوك هذه
المعرفة الفطرية .

أما الثانية فتتمثل فى اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة ، وقد

ورفضها لوك أيضا ملاحظا أن اصرار المفكرين المتأثرين بالمدرسية على رد كل حجة الى القياس قد أساء الى العلم أيها أساءة • ولن يتقدم العلم إلا اذا حث رجاله الخطى في طريق مختلف هو طريق الاستقراء بالملاحظة والتجربة •

ببغى لوك أذن من اكتشاف حدود المعرفة الانسانية تتستيق حياة البشر واستثمار طاقاتهم والانتفاع بقدراتهم على أكمل وجه حتى لا تذهب جهودهم سدى في البحث عن أشياء تتخطى إمكانياتهم •

المعرفة على نمطين : معرفة يقينية ومعرفة احتمالية ، والاولى تدور تدور في مدار أشد ما يكون ضيقا وأنحصارا اذا قيس بالمدار الذي تدور فيه الثانية ، وقد نهض لوك بالبحث في المدارين معا على حد سواء وتبين أن دراسة المعرفة تستلزم دراسة الموضوعات المعروفة أعنى الافكار والرموز التى تدل عليها أعنى الكلمات وليس من شك في أن فحصه للافكار يحمل في طياته مزاجا من علم النفس والمنطق بل والميتافيزيقا •

تصور لوك للفكرة هو حجر الزاوية في نظريته في المعرفة وقد كان حريصا في مستهل على تحديد مدلول كلمة فكرة وهو (موضوع الفهم حين يفكر الانسان) بحيث يغطى هذا المدلول جميع الانشطة الممكنة للمعرفة من معطيات الحس والذكريات والصور الخيالية والتصورات المجردة •• وهنا تعرض للنقد لانه استخدم الفكرة استخداما واسعا يؤدي الى الغموض •

أما السؤال كيف يحصل الذهن على الافكار ؟ فيجيب لوك ببساطة أنه ليس ثمة فكرة فطرية والذهن أشبه بصفحة بيضاء والافكار تأتي اليه

من التجربة فهي جميعها مكتسبة ويحلل لوك التجربة الى احساس والى ادراك منعكس فهذا هما منبعا المعرفة اللذان تصدر منهما جميع أفكارنا •
التجربة عند لوك ليست محصورة في نطاق تمييز بين أفكار بسيطة وأفكار مؤلفة من البسيطة ولا في أن معرفتنا تتم فحسب من ثنايا الافكار •
أن التجريبية هي تأكيد اعتماد الانسان على الاحساس والادراك — ولئن كان ثمة موجودات أعلى في غنى عن الاحساس والادراك فان الانسان لا تشتتر له معرفة الا على أساس التجربة ولا أهل له في هذه المعرفة بمبادئ فطرية ، فليس ثمة مبادئ من هذا القبيل •

يرى لوك أن الذهن لا يسعه اكتساب المعرفة الا اذا عمد الى الربط بين الافكار بعضها والبعض الآخر وينجم عن ذلك العلاقات (١) الهوية (٢) الاضافة (٣) الارتباط الضروري (٤) الوجود الحقيقي • الهوية ومفادها أن الفكرة تكون على ما هي عليه • والفكرة الواحدة ليست هي الفكرة الاخرى ، وهي مبدأ عام شامل في المنطق لا يستطاع تصور معرفة بدونه • وفي الاضافة ترتبط الافكار بعلاقات مجردة عديدة كقولنا أن المثلثين تتساوى مساحتهما لو تساوى فيهما القاعدة والارتفاع أما المبدأ الثالث وهو الارتباط الضروري فيتمثل في الابحاث المنصبة على ظواهر الطبيعة والتي تستهدف اكتشاف القوانين أي الارتباط العلمي بين الاشياء أما المبدأ الرابع وهو الوجود الحقيقي فيتضح في كل قضية تؤكد منها وجود جوهر أو نفى وجوده مستقلا عن ادراكنا مثل القضية (أنا موجود) •

ويقتضى الارتباط الضروري معرفة حدسية تدرك بها العلاقة أدراكا قبليا مثلما تدرك العين الضوء • والمعرفة الحدسية لا تتوصل بالاستدلال

كوسيط وهذه لن تفرض ذاتها علينا فلا نسميها ترددا ولا يخاهرنا فيها شك • وعلى هذه المعرفة الحدسية ينهض اليقين والوضوح وإذا كان الحدس هو القوة القائمة في الذهن لمعرفة الحقيقة بيقين مطلق فانه توجد مناهج أخرى لها بلا قيمتها كالمناهج القياسية • ولكن من الخطأ البين قصر نشاط الذهن في المعرفة على استخدام هذه المناهج • كل منهج يعين الذهن على المعرفة منهج سليم ، وكل منهج ينجح في إطلاق القوى الحدسية من عقالها يعدل في قيمته المنهج القياسي • ولكن لا أحد من هذه المناهج أو المكنة التي للحدس •

إذا أنتقلنا من الحدس الى البرهان وتساءلنا عن القارق بينهما ما دام البرهان يمكن أن يزودنا أيضا بيقين مطلق ؟ أجاب لوك أننا لسنا نستطيع أن نركن على الدوام الى البرهان وكوننا الى الحدس ، وذلك لان فيه فضلا عن العنصر الحدسي عنصر الذاكرة • الحدس ومضة من النور ، والبرهان عملية مركبة فيها جهد ومشقة وانتباه • وفي خلال هذا الطريق الذي نقطعه في تسلسل الافكار لا بد من الذاكرة التي تكفل للذهن المقدرة على استرجاع الخطوات التي تمكنه من الوصول الى النتيجة المطلوبة • • وقد تخطىء الذاكرة وهنا نجد اننا لا نستطيع الاعتماد على البرهان بالقدر الذي نعتمد له على الحدس ، ويلوح هنا أن لوك يرجع كل خطأ في الاستدلال الى نقص في الذاكرة ، وتحليل لوك هنا يقتصر الى دراسة الاستدلال دراسة مستوعبة وهذا ما لم يفعله وانما أنصب اهتمامه فقط على أبراز العنصر الحدسي في كل استدلال وأكتفى بذلك •

المثل الاعلى للمعرفة يتجلى في الحدس وحده دون غيره • وهنبا

نتساءل : كيف نوفق بين التجريبية للوك وبين حدسيته ؟ لو اقتصرنا على الحدس في الجانب الذاتى لما كان هنا لك الا تعارض مع التجريبية ولكان لوك في هذا على طريق ديكارت • بيد أننا لابد أن ننظر في الجانب الموضوعى للحدس • أن الحدس عند ديكارت حدس عقلى خالص بينما عند لوك موضوع الحدس ليس موضوعا عقليا خالصا وإنما الحدس علاقة بين بعض معطيات الاحساس والادراك المنعكس أعنى بين أفكار مركبة مستمدة من هذه المعطيات • فى هذا يختلف موقف لوك عن ديكارت •

وقد أنتهى لوك من بحثه فى حدود المعرفة الى تأكيد أن معرفتنا محدودة بالتجربة وحينما لا تكون لدينا أفكار لا تكون لدينا معرفة ، وحتى حين تزودنا التجربة بأفكار لا نستطيع أن نحدس علاقات ضرورية بينهما الا فى حالة الرياضيات ولنكن فى مجال العلم الطبيعى لا يعرف الذهن الا النزر اليسير عن العالم الخارجى وارتكازه على المعرفة بالرجحان التى تزوده بها التجربة •

ففى معرفتنا للحقائق العامة نجد منبع اليقين فى الحدس والبرهان دون غيرها ، ولكن فى معرفتنا بالجزئيات ينبغى لنا أن نعتمد على نوع ثالث وهو أكثر من أن يمكن احتماليا وأدنى من أن يكون يقينيا ذلك اليقين الشفاف الذى يبنى الى الحدس والبرهان وحدهما •

الاحساس يعمل معه صبغة من الواقع ، وأيا كانت الشكوك الناجمة عن خداع الحس ومن الهلوسة فثمة أحساس بالاعتناع بأن الشمس التى أراها الان توجد وكذلك المنضدة التى أراها بالعين وأمسها باليد • ولكن ليس

معنى هذا أن لوك يذهب الى رؤية لون أو سماع صوت هو معرفة ، فما برح صحيحا القول بأن الاحساس لا يعدو دوره تزويدنا بخامات المعرفة •
الخلاصة أننا حينما أحسنا فاننا نعرف أيضا وجود عالم مادي مستقل عنا يشمل موضوعات عديدة • أن الاقرار بوجود الموضوعات مستقل عنا ليس استنتاجا ولا فرضا وإنما هو أمر واقع ملازم للحدس •
المعرفة الاحتمالية تشغل الجانب الأكبر من معرفتنا اذ أن المعرفة وحدها في حياتنا • ويتعرض لوك لمشكلتين :

اليقينية بالنسبة اليها غاية في الضيق بحيث أننا لا نستطيع أن نعتمد عليها
(أ) كيف نميز الاحتمال من اليقين ؟

(ب) كيف نقيس درجة الاحتمال في قضية من القضايا ؟

يرى لوك أن كلامنا على بينة بالفارق بين اليقين وبين الظن • (١)
غفى مجال الظن قد يخطئ بينما في المعرفة يقين • (٢) فحين أعرف فثمة حدس لا يخطئ ، وحين أظن فاننى أصل الى النتيجة بعد أن أزن الشواهد والبيانات دون — أن أدرك اليقين • (٣) المعرفة حدس بالعلاقات والحكم أو الاعتقاد أفترض لها • (٤) البرهان أظنها اتفاق أو اختلاف فكرتين يتدخل دليل أو أكثر بينهما رابطة مطردة ثابتة واضحة أحدهما بالآخرى ، كذلك الاحتمال ليس الا مظهر الاتفاق أو الاختلاف يتدخل أدلة لا تكون الرابطة بينها وثابتة وهى كافية لكى تمضى بالذهن الى الحكم على القضية بالصحة البطلان • (٥) حين أحس أدرك رابطة ضرورية وحين أعتقد أفترض رابطة لا لاننى أدرك ضرورتها بل لان ثمة سببا خارجيا يعزز الرابطة •

فيما يتصل بدرجة الاحتمال فان بعض القضايا أكثر احتمالاً من بعضها الآخر • ويقترح لوك معيارين لقياس درجة الاحتمال :

(أ) الاتفاق بين ما توحى به القضية وسائر ماضى التجربة ، وهذا معناه التسليم ضمناً من خلال التجربة بمبدأ اتساق الطبيعة فنحن نعتقد أن الطبيعة منظمة وأن العالم قطعة واحدة ومن ثم فنحن نطالب أن تأتي التجربة متسقة • والاساس الذى نستند اليه فى هذا الاعتقاد هو أننا قد لاحظنا دائماً أن الأشياء تحدث بنفس الطريقة ونلاحظ أن تجربة الآخرين تؤكد ملاحظتنا •

(ب) طبع البيئة التى تعزز القضية وهناك ست نقط فيما يختص بهذا الفحص :-

(١) عدد الشهود المؤيدين (٢) سلامة هؤلاء الشهود (٣) مهاراتهم (٤) خطة المؤلف اذا سبقت البيئة فى الكتاب (٥) اتساق الاجزاء والملابسات فى العلاقة (٦) الشهادات المعارضة •

وأعلى درجة من الاحتمال فصل اليها حين يتفوق اعتقاد مع سائر التجربة التى ننهض بها ومع شهادة جميع الناس فى جميع العصور • ناقش لوك فكرة الخطأ ورأى أنه فضلاً عن الاخطاء المتسببة عند سوء استخدام اللغة فانه توجد أنواع متعددة من الخطأ يذكر منها :-

— أخذ ما هو محتمل على أنه محتمل • وما دام هناك درجات للاحتمال فقد نتعجل باعتبار قضية فى درجة من الاحتمال أعلى مما هى عليه فى الواقع •

ويرجع هذا الى القصور في التفكير والتروى والحماس والاندفاع
أو الكسل والغباء • وقد يميل الانسان بالحكم المسبق والعاطفة الى
ترجيح كفة دليل لأنه يأتى على هواه ويترك الدليل الآخر الذى أصح •

٢ — قصور الذاكرة • حتى البرهان نظرا لاعتماده على الذاكرة
لا يملك القياس التام لليقين الذى يملكه الحدس وان كنا نستطيع أن نتبع
في البرهان منهجا يحررنا من الارتكان الى الذاكرة • وهذا باتباع المنهج
الرياضى •

٣ — خلط الماهية الاسمية بالماهية الفعلية ، فقد نطن أن موضوع
تفكيرها هى شىء فى العالم المادى بينما هو لا يعدو كونه مجرد فكرة •
٤ — متضللنا اللحواس فى كثير من الاحيان فنحن نقع فى الخطأ لو
أفترضنا أن الواقع هو ما يظهر •

هذه هى أنواع الخطأ التى نتعرض لها ومن الخير لنا أن ننتظر الحدس
إذا كنا نبغى اليقين • ولكن فى معظم الاحوال لا يكون اليقين ممكنا البتة
للذهن البشرى وحينما كان اليقين مستحيلا ينبغى لنا أن نختار ما هو أكثر
احتمالا — ليس فى وسع الانسان أن يأمل فى امتلاك المعرفة كلها فقدور كبير
منها يظل محجوبا عنه • بيد أننا نعرف قدرا كافيا يحقق لنا حياة سعيدة
تمكننا من القيام بواجباتنا •

اللغة والفكر :

الانسان كائن اجتماعى بطبيعته واللغة أداة لتحقيق هذا النشاط
الاجتماعى وذلك لأنها تيسر الاتصال وتحقق التفاهم بين أعضاء المجتمع •

« لقد خلق الله الانسان كائنا اجتماعيا ولم يجعل فيه فقط ميلا لصحبة أقرانه من نوعه وضرورة لذلك بل زوده أيضا باللغة التي غدت الاداة العظيمة والرابطة المشتركة في المجتمع » •

اللغات جميعا مصطلحات متعارف عليها وهي تنقل من السلف الى الخلف • وليس ثمة علاقة طبيعية بين الرمز وما يرمز اليه فالكلمة تتقبل كرمز متعارف عليه للدلالة على معنى ، اذ لو كانت هنالك علاقة طبيعية بين الرمز ومعناه لما كانت هنالك الا لغة واحدة ، ولكن واقع الامر أن اللغات عديدة وهذا يثبت أنها رموز متعارف عليها فتدل كلمات مختلفة منتمية الى لغات مختلفة على معنى واحد •

والكلمة ليست رمزا للشيء المادي وانما هو رمز للفكرة ، فكلمة منضدة ليست رمزا للمنضدة بل هي رمز للمنضدة • والكلمة التي استخدمها تكون واضحة بقدر وضوح الفكرة ولكن الكلمة لا تكون البتة أوضح من الفكرة •

والتعريف عند لوك تعريف للكلمات • أن نعرف هو أن نظهر معنى كلمة بكلمات أخرى عديدة وليست مترادفة • أن نعرف هو أن نعلن معنى • أن اظهر معنى كلمة أو اعلان مغزاها لا يعدو أن يكون مجرد تقرير الفكرة التي تعنيها الكلمة ، وفي هذا يقول لو : « لما كان معنى الكلمات لا يعدو الافكار التي تمثلها هذه الكلمات عند من يستخدمها ، فان معنى أى حد يظهر ، أو الكلمة تعرف حين تمثل الفكرة التي ترمز اليها هذه الكلمة في ذهن المتكلم لشخص آخر أو تبسط أمام ناظره وبذلك يتأكد مغزاها ، تلك هي الفائدة الوحيدة والغاية من التعريفات » •

ويستخلص من هذا أن المرء لا يعرف البتة شيئاً جوهرياً ، أو موضوعياً طبيعياً ، وأقصى ما يصل اليه المرء هو أن يبسط فكرة تعنيها كلمة من الكلمات ، وفي حالة الموضوعات تمثل الكلمة الفكرة العامة ، أى الماهية الاسمية التى تعدل الماهية الحقيقية • ومن ثم فالتعريف والماهية الحقيقية ليسا مترادفين • ويترتب على ذلك أن التعريف بالجنس والفصل هو لون واحد من ألوان التعريف وليس هو اللون الوحيد ، ليست جميع الكلمات قابلة لا تعرف • اذ اذا كان التعريف لا يخرج عن كونه تعداداً للأفكار البسيطة التى تحتويها فكرة تتولى تعريف الاسم الدال عليها • فان الاسم الدال على الفكرة البسيطة لا يمكن تعريفه حيث لا تقبل الفكرة البسيطة التجربة الى أبسط منها •

أهم ما يبسطه لوك فى العلاقة بين اللغة والفكرة ، تلك النقائص التى لا مفر منها فى استخدام اللغة والاختاء التى تقع فيها نتيجة الإهمال ، والوسائل التى يرى أنها كفيلة بتلافيها •

أهم النقائص فى استخدام اللغة والتى تعزى الى الخطأ والإهمال
فهى :

١ — قد تستخدم كلمات لا تكون لدينا أفكار مطابقة لها • فتتردد أصواتا كالتى يرددها البيغاء •

٢ — قد تستخدم الكلمات فى غير ثبات ، فتعبر بكلمة واحدة عن مجموعة من الأفكار البسيطة •

٣ — قد تؤثر الغموض لنخلع على كلماتنا ايها ما من الروعة والفخامة تخفى به ما فى خواطرنا من خلط ولبس ولا يفوت لوك هنا أن يشدد النكير على المناطقة والمحامين •

- ٤ — قد نجعل كلمات تقوم مقام أشياء لا نستطيع الدلالة عليها •
- ٥ — قد تأخذ الكلمات على أنها الأشياء ، أعنى أننا قد نقع غلطة افتراض أنه حيثما كانت هنالك كلمة فلا بد أن يكون هنالك شيء مطابق لها •
- ٦ — قد نستخدم كلمات معناها واضح لنا غير عابئين بأن نجعل هذا المعنى واضحا للآخرين •
- ٧ — وقد نكثر من كلمات الاستعارة والكتابة والتشبيه ، ولئن أغتفر هذا الحديث الجارى والشعر فهو لا يغتفر فى معرفة حقائق الواقع •
وفى مواجهة هذه النقائص يقترح لوك بعض الوسائل لملاقاتها :
- (١) ينبغى الاحتياط بحيث اذا استخدمنا كلمة ، فلا بد أن نكون على بينة من الفكرة التى تدل عليها •
- ٢ — ينبغى معرفة هذه الفكرة بدقة وتمييز • فإذا كانت الكلمة تدل على فكرة بسيطة لزم أن تكون هذه الأخيرة واضحة ، وإذا كانت تدل على فكرة مركبة وجب أن تكون هذه محددة بحيث نعرف الافكار البسيطة التى نجمت عنها وأن تكون هذه الافكار البسيطة واضحة •
- (٣) ينبغى احترام المواصفات المتبعة فى استخدام اللغة، وأن نستخدم الكلمات — كلما أمكن ذلك — فى اتساق مع الاستعمال المألوف لها •
- (٤) اذا انحرفنا عن الاستعمال المألوف ، فينبغى أن نبين بأية طريقة نفعل ذلك • وكذلك حيثما كان هنالك شك حول الاستخدام الملائم للكلمة ، فينبغى أن نجعل استخدامها واضحا • وفى حالة أسماء الافكار البسيطة تسوى الامثلة ، وفى حالة الضروب المختلطة نلوذ بالتعريف • وفى حالة الجواهر تجمع بين ضروب الامثلة والتعريف •

٥ (يجب — بقدر الامكان — استخدام الكلمة ذاتها في نفس المعنى .
باطراد ، ولكننا لسوء الحظ — نضطر في كثير من الاحيان الى استخدام
ذات الكلمة في معانى مختلفة عن بعضها اختلافا طفيفا .

صلة الفلسفة بالعام والسياسة :

حرص جون لوك أذن أن يستخرج النتائج الفلسفية للعلم الحديث
وأن يحلل مضمون هذا العلم تحليلا ينتزع مدلوله بالنسبة الى السياسة
والاخلاق والدين . يتغير العلم السائد عصرا بعد عصر فتتغير معه
الفلسفة لانها تحلل لمبادئ العلم ، كإن العلم السائد أيام اليونان هو
الرياضة وكان اليقين الثابت هو معيار الحب فبحث الفلسفة عما يتضمنه
هذا اليقين الثابت المتمثل في الرياضة لتجد أصوله الاولى في مبادئ عقلية
مفارقة لهذا العالم المحسوس الذي هو عالم الاشياء المتغيرة . ثم جاءت
النهضة الاوربية ليسود بمجيئها علم الطبيعة فغيرت من وجهة النظر
وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان الاقدمين الامصدر
الظن والخطأ ، كما جعلت بالتالى ظواهر الطبيعة موضوع البحث بعد أن لم
تكن شيئا جديرا بالعناية . وشهدت النهضة الاوربية من علماء الطبيعة
جاليليو ونيوتن وغيرها ممن أقام علما طبيعيا ساد الفكر الإنساني في القرون
الثلاثة ١٧ ، ١٨ ، ١٩ حتى جاءت نظرية النسبية في القرن العشرين . والذي
يهنا هنا هو أن نوضح كيف أستخرج جون لوك من مبادئ علم الطبيعة
كما أقامه جاليليو ونيوتن نتائجها الفلسفية .

ميز جاليليو ونيوتن بين نوعين من الظواهر : الظواهر كما هي في
الاشياء الخارجية عن الانسان ، والظواهر كما تضع في أدراك الانسان ،

وننتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من المكان ونوعين من الزمان فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمانية بين الاشياء في الخارج ليست هي نفسها القائمة بين صور الاشياء كما يحسها الانسان بحواسه • ومعنى آخر هناك مكان مطلق موضوعى مستقل عن الانسان لتحرك فيه الاشياء المادية وهذا هو المكان وهذه هي الاشياء التى يدرسها علم الطبيعة • ولكن هنالك أيضا مكان ذاتى نسبى هو الذى يقع فى حس الانسان وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة •

وهنا يطرح السؤال : ما العلاقة بين الاشياء المادية التى تقع فى المكان والزمان المطلقتين الخارجيتين العالمين وبين الصفات النسبية الذاتية التى يكون الانسان بحواسه عند ادراكه للاشياء دون أن تكون تلك الصفات جزءا من طبائع تلك الاشياء ؟

وبعبارة أخرى ما علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وهذا السؤال ينقلنا الى سؤال آخر • ما طبيعة الانسان ؟ هذا الذى يخلق عالمه بنفسه ولنفسه ؟ وهو سؤال لا يهم عالم الطبيعة وإنما يهم عالم النفس والفيلسوف ، غير أن علم الطبيعة يلقي ضوءا يعين على الجواب •

يقول جون لوك لو كان الانسان ذرات مادية فقط لما كان العالمين اللذان قال عنهما جاليليو ونيوتن هناك العلم المسمى الموضوعى الخارجى الرياضى وحده ، اذ لو كان الانسان كومة من ذرات مادية ، شأنه فى ذلك شأن سائر الاشياء • فمن أين تأتى الصفات الذاتية كالألوان والروائح والطعم الذى يقال عنها جاليليو ونيوتن أنها لا تكون فى الاشياء الخارجية ؟

لا بد أن يكون الانسان مغايرا في طبيعته لطبائع تلك الاشياء المادية بحيث اذا تأثرت طبيعته بطبائع الاشياء المادية ، أحدث هذا التأثير الصفات التي قيل عنها أنها تكون في الانسان ولا تكون في عالم الاشياء ، فان قلنا عن الشيء كما هو في الخارج أنه عنصر مادي ، فلا يجوز أن نقول عن الاشياء الشيء كما هو في الخارج أنه عنصر مادي ، فلا يجوز أن نقول عن الانسان الذي يختلف طبيعته عن طبائع الاشياء المادية ، أنه عنصر عقلي ؟

كذا أستخرج « لوك » النتيجة الحتمية التي تلزم عن علم الطبيعة النيوتوني • والتي يرتكز عليها ليقيم حق الافراد في الحرية السياسية والدينية على السواء • وبالتالي يقيم نظريته في الدولة وفي الكنيسة •

فلئن كان الانسان عنصرا عقليا ، بالقياس الى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية ، اذن فالانسان انسان بعقله أو بروحه ، لا بجسده ، لان الجسد هو كسائر الاشياء المادية عنصر مادي مثلها ، الجسم يتحرك وفي قوانين الحركة التي أستخلصها نيوتن • أما العقل فعنصر مختلف لا تسرى عليه ما تسرى على المادة من قوانين الحركة •

وهو عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل • الموت يتناول الجسد وحده أما الروح فخالدة • والدين يعنيه هذا العنصر من الانسان ، هذا العنصر البسيط غير المتحلل الذي يفتقى بذاته ويستقل جوجوده • ولهذا يقول لوك أن الدين فردي خاص استتبطه من ذاتي ويستحيل على انسان آخر في الدنيا بأسرها أن يهديني في الدين سراطا مستقيما اذا لم تهديني نفسي ، أن الاتصال بيني وبين سائر الناس ، وبين الطبيعة

أنما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس ، أما العنصر العقلى فى داخله فهو كائن قائم بذاته ، يشعر بنفسه • يقول لوك فى رسالته عن التسامح « أن الطريق الضيق الذى لا طريق سواه ، والذى يؤدى الى السماء ، لا يعرفه القاضى بأفضل ما يعرفه كل أنسان بنفسه ، لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضى — وأنا مطمئن — هاديا يهدينى ، لانه قد يكون فى جهل بالطريق مثل جهلى ، واليقين هو أنه أقل اهتماما بنجاتى منى بنجاة نفسى ، لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه ، ولا بد أن يترك وشأنه فيه » •

هذه النتيجة الهامة والبعيدة المدى استنبطها لوك من علم الطبيعة النيوتونى ، فالتفرقة بين الطبيعة من جهة وإدراك الانسان لها من جهة أخرى • تؤدى الى الاعتراف بالضمير الانسانى مشرعا لصاحبه وحكما له فى صوابه وضلاله ويدعم هذا التسامح الدينى الذى يريده لوك ، ويحرم على السلطان المدنى التدخل فى عقيدة أى فرد من الافراد •

نفس النتيجة نجدها فى السياسة ، لانه اذا استحالت الصلة بين روح وروح ، بين عنصر عقلى فى فرد وعنصر عقلى آخر فى فرد آخر ، كان المجتمع المدنى — كالمجتمع الدينى — قوامه أفراد مستقل بعضهم عن بعض ، كل فرد منهم وحدة قائمة بذاتها ، يمكن أن تقوم وحدها حتى ولو أنعدم الآخرون جميعا • فالقوانين المدنية عرف يتفق عليه الافراد ولا يجوز أبدا أن تفرض عليهم من الخارج فرضا بغض النظر عن رضاهم ، القانون المدنى سنده الوحيد هو قبول العنصر العقلى فى الانسان ، ولما كان كل عنصر عقلى فردا مستقلا عن زميله كانت أغلبية الآراء هنا هى السند الذى

يستند اليه القانون المدني ، وهكذا بينى المجتمع بموافقة أعضائه فليس في الانسان ما يبرر قيام الدولة الا رضى الانسان نفسه ، أى أنه ليس جزءا من طبيعته أن يتصل بغيره كما ذهب أرسطو وغيره حين زعم أن الانسان اجتماعى بطبعه لا بمجرد رضاه وموافقة .

ومن هنا نشأت المقدمتان اللتان استندا اليهما « اعلان الاستقلال » في الولايات المتحدة ، وهما ولد الناس احرارا وسواسية ، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها .

ولد الناس احرارا وسواسية ، لان العنصر العقلى — فى مذهب لوك — يولد صفحة بيضاء ، ثم تأتى الخيرات عن طريق الحواس فتؤثر فى تلك الصفحة ، وبذلك يبدأ الاختلاف بين الناس فى مدى خبرتهم ، لكنهم من حيث الحالة الطبيعية متساوون فلم يولد واحد منهم وفى عقله ما ليس فى عقل الآخر . وما دامت نظرية جاليليو ونيوتن فى الطبيعة تجعل الظواهر المحسوسة غير حقائق الاشياء فانه يترتب على ذلك تصور حديث للانسان ذهب اليه لوك وأخذه عنه قادة الثورة الامريكية وهو هذا : « لىختلف الناس ما شئت لهم حظوظهم فى تركيب المخ وفى الطبقة الاجتماعية وفى الثراء وفى درجة التعليم وفيما شئت من نوالى الحياة ، ولكن كل انسان رغم هذا التفاوت .

خصائص عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر .

يتميز القرن السادس عشر أى عصر النهضة بذلك التفاعل الفكرى والعقائدى وهرجع ذلك الى تلك التفاعلات الثقافية التى كانت بمثابة إرهاصات للنهضة وللبعث الحضارى الجديد فى أوروبا ، ومن عوالم النهضة

الأوربية الحديثة تلك المقومات الذاتية ثم تلك المؤثرات الحضارية الأخرى
أى تلك المقومات والعناصر الخارجية • فلقد كانت لحركة النقل والترجمة
عن العربية واللاتينية واليونانية الى اللغات الأوربية أثره الواضح في
التعرف على ألوان المعرفة والتراث الثقافى ثم الى تلك الجهود الرائدة في
مجالات الكشف والابتكار العلمى التى دعت الى تحكيم العقل والرغبة في
البحث والى احترام الذاتية والكيان الفردى •

لقد كان انهيار الامبراطورية البيزنطية وفتح القسطنطينية عام
١٤٥٣ م نقطة تحول من العصر الوسيط الى العصر الحديث ، وما ترتب عليه
من هجرة علمائها لاطاليا • ومن ايطاليا أنشئت الثقافة الاغريقية
واللاتينية • قفزت فرنسا وانجلترا والمانيا وهولندا بفضل اختراع
جوتنبرج لالة الطباعة كانت هناك نهضة حقيقية عودة الى الثقافة القديمة
وثورة على العصر الوسيط من أدب وفن وفلسفة وعلم ودين • ولكن الاثر
لم يكن مطابقا تمام المطابقة ، فلقد كانت الثقافة اليونانية تشوبها بعض
الافكار الوثنية أما في العصر الحديث فالثقافة فيها تعكس صورة الانسان
الذى يعين على فطرته وعلى سجيته بما يوافق الطبيعة فتصلت النزعة
الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعى ، ومما ترتب على ذلك
الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعى ، ومما ترتب على تلك
النزعات الجديدة سلخ الفلاسفة عن الدين ودعوى الى الانفكاك عن سطوة
الكنيسة ، كما أن الاكتشافات العلمية لحقائق ومظاهر الكون والكوكب
والشمس عمل على أفصام العلاقة بين الدين والعلم •

لقد دارت محاور الفلسفة ومباحثها في عصرنا الحديث حول مشكلات
أساسية وجوهرية تتركز في مشكلتين هامتين أولهما مشكلة الحرية وثانيهما

مشكلة معرفة النفس أو الذات وتتوعد الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتعددت المذاهب وتتابع الفلاسفة بصدد هاتين المشكلتين • ويمكن أن نحدد تلك التيارات أو النزعات الفلسفية في أربع تيارات هي :

أولا : تيارات الفلسفة التاريخية :

وتعتبر أن الإنسان لا طبيعة له أو ماهية فردية أو كيان شخصي وكل ما يعنينا هي أن المسألة مجرد تاريخ مجتمع وحضارة ومعين الإنسان يسير حسب قوانين تاريخية اجتماعية واقتصادية وهذه القوانين ثابتة وحكيمة ويمثل هذه الفلسفة كثير نذكر منهم أوجيست كونت صاحب الفلسفة الوضعية وهيكل صاحب الفلسفة المثالية وماركس صاحب الفلسفة المادية التاريخية •

ثانيا : تيارات الفلسفة الترنسندنتالية النقدية :

وقامت لتفسير القيم الروحية ومعالم الوجود والمعرفة بواسطة قوة عليا في الإنسان يبلغها الإنسان بالاخلاق والعمل وتمثل هذه الفلسفة كانط صاحب الفلسفة النقدية وشوبنهاور وشلنج •

ثالثا : تيارات الفلسفة العلمية :

وكانت نتيجة للتطور العلمي البارز في المعرفة ، فلقد كان لآراء داروين عن التطور والبقاء للأصلح وأصل الانواع وآراء لامارك وغيره حول الوراثة أثره الواضح في إعادة صيغة العلوم واستقلالها وانسلاخها والنزعة التي التخصص الدقيق فيها ، لقد تغيرت مقولات العلم والمعرفة التي كانت سائدة من قبل وتخلصت من نزعة الانتماء للديتافيزيقا أو ما بعد

الطبيعة وأصبحت إعادة صياغة للعلم من جديد ومن أبرز فلاسفتها بوانكاريه واينشتاين •

رابعاً — تيار الفلسفة الوجدانية :

في غمار الصراع المذهبي بين الفلاسفة والفلسفات المتعارضة بين المثالية المطلقة وبين المادية والانتقادية والتاريخية برزت الفلسفة الوجدانية على يد برجسون تسعى للكشف عن الحياة الباطنية للإنسان الفردي وليس بالنسبة لتاريخ أو للمجتمع فحسب •

لقد كانت هذه الفلسفة رد فعل للفلسفات التي أرادها الفلاسفة الآخرون أمثال ديكارت وكانط وكونت وهيغل وماركس وبوانكاريه ، ماتت بموقف جديد يسعى الى معارضة الفلسفات السابقة ويستهدف اظهار الواقع النفساني في أصلاته وارادته الحرة المباشرة لقد مهد لهذه الفلسفة بليز بسكال ومين دي بيران وبلورها برجسون وكأنها أمتداد عميق يعود بنا الى النزعة الافلاطونية العميقة التي تستبطن النفس وتكشف بالهامها المعرفة والوجود •

لقد كانت الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفة في حد ذاتها • ففي اتجاه الفلسفة ومعارضتها للميتافيزيقا الارسطية القديمة صرح ميتافيزيقا جديدة الى جانب تشابك وتعقد مباحثها وعلاقاتها بالعلم والدين بين التأييد والخصومة التي بلغت حد الانكار وتميزت الفترة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفي بخصوبة أعلامها ونبوغ مذاهبهم •

ونتبين من خلال استعراضنا في حينه تلك المذاهب الفلسفية وتلك

الشخصيات الفلسفية البارزة من بين هؤلاء الذين ساهموا في

وثمة إشارة يجدر بنا أن نشير إليها وهي أنه في مختلف العصور الفلسفية وعلى مدى تاريخها الطويل لم تستقل الفلسفة عن المذاهب الفاتمة في جذورها أو أصولها ، فهما حاول الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين الغيل من أعلام الفكر الفلسفي اليوناني أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فإن مذهبهم الفلسفية لم تخرج عن دائرة السابقين سواء بالمعارضة أو التخيير أو التردد .

كما ظهرت حدة الصراع بين الفلسفة والعلم بحجة أن العصر الحديث يرفض الأبحاث النظرية ليفسح المجال للاكتشاف العلمي والابتكار التكنولوجي ومن ثم سادت النزعة التجريبية والاستقرائية في مواجهة المنهج بالقياس القديم وللحق وللحقيقة نقول أن الآخرين في تصديقهم للعلوم الفلسفية ومباحثها وهنطق بحثها لم يفضلوا أتيها ما أستحدث في العصر الحديث بل ثمة قرائن وأشارات واضحة تماما ثبتت من استخدام كافة الطرق والمناهج المنطقية في المباحث الفلسفية القديمة ثم تطورت وأتسعت آفاق الفلسفة والمعرفة الفلسفية عامة فشملت في عصرنا الحديث العديد من فلسفات العلوم والمناهج وكذا مباحث الفلسفة وموضوعاتها ويتعين علينا لذلك أن نشير إلى تلك السمات الأساسية في التفكير الفلسفي عند المدارس المختلفة وقد تشوب نظريتها هذه النزعة الاقليمية فنجد أن الفلسفة الانجليزية تتميز بأنها فلسفة تجريبية حسية تستند إلى الاحساس الخارجي وإدراك معطيات الحس أما بالنسبة للفلسفة الألمانية فنجد تلك المثالية التي تطلبت عليها فنجدتها تستهدف النطق المثالي . أما بالنسبة للفلسفة الفرنسية فنجدتها تتميز بفعاليتها وبنزعتها الشخصية أو الفردية .

وهكذا بالنسبة للفلسفة الأمريكية فنجدها فلسفة برجماتية علمية تستهدف المنفعة، فحسب •

ولعل هذا التصنيف السابق يشوبه كما أسلفنا نوع من التعسف الفعلى أو الدوغمانية ولكنها مميزات وخصائص بارزة على العموم •
وجدير بالملاحظة أن الفيلسوف في عصرنا الحديث لم يعد مستغرقا في تأملات فحسب أو في مثالات بيزنطية بل يدرك تماما ما يدور من تطور وتحولات ومتغيرات في العالم والعصر والبيئة الذى يعيشه لذا نجد التجربة والمعرفة والبرهان أساس البناء أو النسق الفلسفى وليست التصورات أو المقولات البعيدة عن الواقع فالحياة توحى للفيلسوف بمذهبه وفلسفته ومعرفته •

وأزاء هذه النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المتصارعة يتعين علينا التعرف على طبيعتها وأصولها وغايتها في إطار حياد موضوعى وهوقف نقدى لا مداحين ولا قداميين •

فليس غريبا في عصرنا الحديث أن تنشأ تلك التيارات والمذاهب والنظريات الفلسفية التى تحدث دويا هائلا في حياة الانسان ومن أبرز هذه النزعات الفلسفية الفلسفات الوجودية ، وترمى من وراء عرضها في البرنامج الدراسى توضيح معنى الوجودية في ذهن القارئ العربى حتى تكون لديه فكرة موضوعية ونظرة فاحصة قائمة على دراسة وفهم مستير حتى لا يكون قبوله لها قائما على دراسة وفهم مستير حتى لا يكون قبوله لها قائما على أندفاع أعمى أو تمرد جامح أو على العكس من ذلك نحو رفضها ومعارضتها لمجرد المعارضة فمما لا شك فيه أن الدراسة الفلسفية والمنهج العقلانى يفترض أساسا الموضوعية والحياد والنقد والتأمل •

· ويتعين "علينا" منذ البداية أن نفرق بين الفلسفات الوجودية وبين الفلسفة الوجودية ، وذلك أن الفلاسفة الوجوديون يختلفون في مذاهبهم الوجودية وعلى هذا فالنزعة العامة أو التيار الاساسى هو الوجودية أما المذاهب الفلسفية فينتمى الى كل فيلسوف وجودى على حدة ، كما ينبغى أيضا أن نفرق بين الوجودية وبين فلسفة الوجود • لان فلسفة الوجود تتعلق بمبحث الوجود أو الانطولوجيا بينما الفلسفة الوجودية تعنى بالدرجة الاولى مشكلة الانسان ••• وجوده ••• وحرية ••• أما الفلسفة الوجودية فتعنى البحث فى الوجود الخاص من حيث هو كذلك وسنفرد شرحا لتيار الفلسفة الوجودية من خلال سارتر فيما بعد • وسنتاولها على سبيل المثال لا الحصر • —

المذهب الحسي

ديفيد هيوم

(١٧١١ — ١٧٧٦)

شغف بالفلسفة منذ صباه، حتى ضحى بالتجارة، كان يطمح الى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً يفضل تطبيق منهج الاستدلال التجريبي . فسافر الى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحور وعاد الى إنجلترا ، وبعن سنتين (١٧٣٩) نشر مجلدين من « كتاب الطبيعة الانسانية » الاول في المعرفة والثاني في الانفعالات . وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والاخير في الاخلاق ، فأشبهه باركلي في التفكير العقلي . وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك . ولكنه جاء معقد الاسلوب عسير الفهم . فلقى أعراضاً عاماً تأثراً له هيوم تأثراً عميقاً فتحول الى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » (١٧٤١ ، ١٧٤٢ ، ١٧٤٨) فاصابت نجاحاً وكان قد عاد الى كتاب الطبيعة الانسانية فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية في الفهم الانساني » (١٧٤٨) وضحت فيه آرائه عن ذي قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا « فحص عن الفهم الانساني » وأستأنف الكتابة في الاخلاق والسياسة فنشر (١٧٥١) كتاباً بعنوان فحص عن مبادئ الاخلاق هو موجز القسم الثالث من كتاب الطبيعة الانسانية ونشر (١٧٥٢) كتاباً آخر بعنوان مقالات سياسية . ثم توفر على تدوين تاريخ بريطانيا العظمى فأظهره في ثلاثة مجلدات (١٧٥٤ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٩) نالت أعجاباً كبيراً . وكان في تلك الاثناء يعالج مسألة الدين ، فصنف حوالى ١٧٤٩

محاورات في الدين الطبيعي لم يشأ أن تنشر في حياته ، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين ، ولكنه نشر (١٧٥٧) كتابا أسماه « التاريخ الطبيعي للدين » وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس (١٧٦٣ — ١٧٦٥) فكان موضع حفاوة الاوساط الفلسفية والادبية . وعاد الى وطنه (١٧٦٩) وبصحبه روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا ، وأنزله ضيفا في بيت له . ثم عين وزيرا لاسكتلندا (١٧٦٨) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفي بها .

المعرفة :

(أ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية ، وفقا للمبدأ الحسى ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعا لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لادراك الوجود مع العلم « بأن شيئا لا يحضر في الذهن الا أن يكون صورة أو ادراكا » على ما يقضى به المبدأ التصورى . فمذهبه يرجع الى نقطتين : حسية وتصورية ، كمذهب لوك ومذهب باركلي الا أنه أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية ، حتى أعلن الشك صراحة .

(ب) المعرفة في جهلتها مجموع ادراكات أي أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوك وباركلي . والادراكات منها أنفعالات ومنها أفكار أو معان ومنها علاقات بين المعانى بعضها والبعض ، وبينها وبين الانفعالات . فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الاولى ، أو هي أدركاتنا القوية البارزة مثل أنفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والالم في « انفالات التفكير » التى تحدث تبعا للذة والالم ، كالحبة والكراهية ، والرجاء

والخوف • والمعانى صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها • والقاعدة
فيها يخصها هبى أن ليس للمعنى من قيمة الا أن يكون صورة أنفعال أو
جملة أنفعالات ، فاذا لم يكن كذلك كان مركبا صناعيا يجب الفحص من
أصله ويجب تبديده • ومن هذا القبيل المعانى المجردة ، وهيوم يرفضها
رفضاً باثنا ويصطنع الاسمية مثل باركلى ، فيتحدث نفس حديثه ويسوق
نفس الامثلة • ويقول : « أن معانينا الكلية جميعا هى فى الحقيقة معان
جزئية مرتبطة باسم كل يذكر اتفاقاً بمعان أخرى تشبه فى بعض النقط
المعنى المائل فى الذهن » فاسم فرس مثلا « يطلق عادة على أفراد مختلفة
اللون والشكل والمقدار ، فبمناسبتة تتذكر هذه المعانى (أو الافراد)
بسهولة » •

علاقة التشابه :

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قوانين التشابه
والتقارن فى المكان والزمان ، والعملية • هذه القوانين هى القوانين الاولى
للذهن ، تعمل فيه دون تدخل منه وهى بالاضافة اليه كقانون الجاذبية
بالاضافة الى الطبيعة فيهيوم يزيد على لوك أن لنس للذهن فعل خاص فى
المضاهاة والتركيب والتجريد التى هى وسائل تكوين المعانى ، ويقصر وظيفة
الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولا آليا بموجب
قوانين التداعى والعلاقات التى تتألف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات
قائمة فى أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلومات • كما هو الحال
فى العلوم الطبيعية ، وعلاقات بين معان وهى التى تتألف منها الرياضيات •
فيتعين النظر فى كل من هذين النوعين •

علاقة العلية :

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول . ولكنها عديمة القيمة ، فاتها ليست غريزية ، وليست مكتسبة بالحس ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزي . والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء يسمى معلولا : فأنا أرى كرة البليارد تتحرك ، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ، ولكني لا أدرك به ادراكا مباشرا علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضوا ماديا . وأخيرا ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال

ان الفلاسفة الذين يدعون أن الشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولا للعدم ، يفترضون المطلوب ، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة . يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر الوجود أو في العبد .

وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده الى علة . أن معنى العلة غير معنى البداية ، وليس متضمنا فيه . ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود .

تم أن معنى العلة ومعنى المعلول متغيران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلول من معنى العلة : « ان آدم قبل الخطيئة ، مهما افترضنا لقله من كمال ، ما كان يستطيع أبدا أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه • يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يجد المعلول في العلة المفترضة لان المعلول مختلف بالكلية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها بل أن الاستدلال لا يخولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلة اذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها كما أنه ليس في وسع التجربة نفسها أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي من حيث •• أن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض وكل ما هنالك أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الاول يجعلنا دائما نفكر في الثاني وعلى ذلك تعود علاقة العلية الى علاقة التشابه والتقارن ، فهاتين العلاقتين هما الاصليتان ، وعلاقة العلية مجردة عادة فكرية من نوعهما ، وما يزعم لها من ضرورة ناشئة من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور الملاحق وتوقعه اذا ما تصور المسبق •

والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة وأن العلوم الطبيعية ترجع الى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة •

الدقة في العلوم :

وأما العلاقات التي بين المعاني ففتجلى في الرياضيات • ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى ، فيقول أن

الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لانهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات ، وانما هي مقاربة له وليس لما يستتبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوي •

هذا ما وصل اليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم • وأول ما يسترعى النظر قصره وخليفة الذهن على القبول ، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي • على أنه يعترف اذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسوراً عادة ، فقد يحدث أن تكون المعاني والانفعالات ضعيفة ، كما يشاهد في حالة التخيل وبعض الامراض النفسية ، وحينئذ فاما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال ، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة ، فيبين عنفاعليته • وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما اذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالدرج ، وافتقدنا لونا من بينها ، فنحن نحس هذه اللغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط •

ثم ان طائفتي الانفعالات والمعاني تختلف فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الاصل أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجدان ، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم أي أن اللذة أو الألم موضوع المعنى • فالمعنى فعل مخصوص يقتضى قوة مخصوصة •

ولابد من الاعتراف أيضا بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانونى الفكر اذ ليس هناك انفعالات يقابلانها ويعتبران أصلا لهما . كذلك لابد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلى ، اذ كيف يطلق على كثيرين اذا لم يكن فينا قوة نتنقل من جزئى الى آخر ولم يطلق على كثيرين الا اذا كانوا يتفقون فى النوع أو فى « بعض النقط » كما يقول هيوم ؟ اذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأى لوك ، كانت له خصائص متضاهنة تؤلف ماهية معقولة . وأخيرا ليست الاعتراضات التى يوجهها هيوم الى مبدأ العلية حاسمة : فاذا سلمنا له أن الادراك الظاهرى لا يظهرنا على القوة التى تفعل .

واذا سلمنا جدلا أن الادراك الباطنى لا يظهرنا على علاقة ضرورية ترتبط حركات الاعضاء بأمر الارادة ، فاننا ندعى أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها : أجل ان معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ولكن المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل' عدم ، وانما يظهر بفعل موجود آخر هو علته . واذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستتبط استنباطا مستقيما ، فانه يستند اليه من جهة أن منكره يقع فى التناقض اذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف .

والواقع أن مبدأ العلية أولى فى العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفى جميع الاعمار ، مع أن المذهب اللصى يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة .

فالفلسفة الحسية تنتهى الى الغاء العقل والغاء العلم الطبيعى لانها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة الى أثر العادة • واذا كان هيومم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معان لا بين انفعالات ، فقد نسى أن المعانى عنده ترجع الى انفعالات ، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعى ولقد كان الواب عليه حين بدا له يقين القضايا الرياضية ، أن يعود الى مبدئه الحسى ويكملة بالعقل • ولكنه لم يفعل •

الفكر والوجود :

الناحية الاخرى من مذهب هيومم الفحص عما للمعرفة من قيمة موضوعية وماذا عسى أن يكون لهما من هذه القيمة وادراكنا قاصر على الظواهر ؟ لا يمكن أن يحضر فى الذهن سوى ادراكات •• فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شىء يختلف بالنوع عن المعانى والانفعالات فلنوجه انتباهنا الى الخارج ما استطعنا ، ولتثبت مخيالتنا الى السماوات أو الى أقاصى الكون فلن نخطو أبدا خطوة الى ما بعد أنفسنا وفكرة الوجود لا يقابلها أى انفعال ، ولا غارق بين التفكير فى شىء والتفكير فى نفس الشىء ، موجود ونحن حين نتصوره موجودا لا نهنحه صفة جديدة وتبعا للظروف لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، اذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا • ولكن هيومم ينظر فى هذه الامور ليبين تهافت الادلة التى تقدم على وجودها ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود •

بأى حجة ندلل على أن ادراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية • • وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن ؟ • • ان الذهن لا يجد في نفسه سوى ادراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الادراكات بأشياء لا يبلغ اليها • • وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم لا يبلغ اليها • • • وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة ؟ ولما كان مبدأ العلية نسبياً فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا • وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن ادراكنا ، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الادراكات المتشابهة هي بعينها • واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصحب الخيال ، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال • وهو لا يتعلق بإرادتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا • ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس الملاحق بعد نفس السابق •

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالاجمال • ان الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فاننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ، ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنقوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا •
فما النفس الا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها • ولا يمكن اثبات

ألانا بالشعور ، فإني حين أنفذ الى صميم ما أسميه أنا أقنع دائما على ادراك جزئى على ظاهرة • بيد أن هيوم يعود فيقر بأنه لا يدري كيف تتحد في ذهن الادراكات المتعاقبة ، أى كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتها ظواهر منفصلة ، وينتهى بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدا على عقله • وينقد هيوم الادلة على وجود الله ، فيقول أن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل اليون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الانسانى ، ولكن الصانع الانسانى علة محدودة تعمل في جزء محدود ، فبأى حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذى هو الكون ، ونحن لا ندري أن كل متجانسا في جميع أنحاء ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انهيينا الى الاله الذى يقصده الدليل ، اذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الاله مثناه كالصانع الانسانى ، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه ، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الالهة • وإذا شبهنا الكون بالجسم الحى ، أمكن تصور الله نفسا كلية ، أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام في النباتات دون قصد ولا شعور • أما دلييه المهر ك الاول ، فليس هناك ما يحتتم تسليمه ونبذ المذهب المادى ، اذ قد يمكن أن تبدأ الحركة الثقيل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد •

وأما دلائل الوجود الضرورى ، فلا يستند الى أصل في تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا أنفعالا ضروريا • وأن المخيلة تستطيع دائما أن تسلب الوجود عن أى موجود كان • معنى الوجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمتد موضوع تجاربنا الى غير نهاية • فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله ؟ وبأى حق نفترض الكون كـلا

محدودا حيث نبحت له عن علة مفارقة ؟ وأخيرا أن وجود الشر يعارض القول بالعناية الالهية • وليس وجود الشر محتوما كما يقولون ، اذ من الميسور جدا تصور عالم برىء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا •
الدين :

بهتل هذه السفسطة يذرع هيوم لاقضاء الحقائق والجواهر من الفلسفة بعد أن تسلّم بالبدأ الحسى وذهب الى نتيجة المنطقية فيبلغ الى « الظاهرية » المطلقة التي ترد المعرفة الى ظواهر لا يربط بينها بسوى علاقات تجريبية • وهذه الظاهرة هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث • وقد كان هيوم معجبا بقدماء الشكاك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى • أن الفلسفة هي هذا الشك • وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة فلا صلة بين الحياة والفلسفة ، حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعا ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من أدحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والاخلاق • ان رأى الذى يؤدى الى خلف هو رأى كاذب من غير شك ، ولكن ليس من المحقق ان رأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطيرة » •

الاخلاق :

فاذا بحث في الاخلاق نقد المذهب العقلى وأسلم نفسه لوحى القلب والعاطفة كما يقول • فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين نتصور فعلا ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة أقرار أو أنكار ، فنقول عن الفعل أنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته لنوع تأثرنا به • وليس يصدر الا قرار

أو الإنكار عن الانانية ، بدليل أننا نقر أفعالا لا تفيدنا شخصا • أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا • الواقع أن الذى يصدر أحكاما أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة وبين الآخرين • فتجىء أحكامه كلية • فإساس الأخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزمالة أو « الانسانية » التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعا • وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الانانية ، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة • فليس يرجع ذلك الى طبيعتها ، بل الى عموم منفعتها • ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ورجعت الاختلافات الى اختلاف الظروف ، فالمحبة الابوية مثلا غريزة ، وقتل الاطفال مظهر من مظاهرها فى بلاد جد فقير •

المذهب النقدي

كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

فيلسوف ألماني استطاع بحياته ومؤلفاته أن يخلف في الحياة العقلية أثرا باقيا • سواء في عصره أو في الاجيال التي جاءت بعده ، وقد وصفه أحد الكتاب بأنه مفكر هذا العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر بالرغم من جيوثسه ومدافعه تعتبر فلسفته ثورة كفلسفة سقراط الذي صرف الانسان عن دراسة الكون الى دراسة النفس فقد حدد كانط مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا فهو لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ولا أن يحصل لنفسه نظرة العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ليتبين أخصاصه وحدوده ومداه وأن يلتمس شروط المعرفة الانسانية •

لا غرابة أذن أن يجمع مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليوناني القديم حتى العصر الحديث أربعة : أفلاطون ، أرسطو وديكارت ، وكانط •

ولد كانط في ٢٣ ابريل سنة ١٧٢٤ من أبوين فقيرين على جانب كبير من التقوى • بعد الدراسة الثانوية أختلف الى كلية الفلسفة بجامعة كونجسبرج طالبا للاهوت ولكن أقباله على دروس الفلسفة العامة كان أكثر من أقباله على دروس اللاهوت • وكان كانط في فجر حياته واقعا تحت تأثير فلسفة وولف وليبنتر وفي عام ١٧٥٥ نشر رسالة عنوائها : التاريخ الشامل للطبيعة نظرية السماء ابتداء فيها بأفكار نيوتن ودافع عن وجهة نظر ليبنتر التي تقول بأن الطبيعة في حركتها تخضع لمبدأ العلة الكافية •

قرأ كانط بعد ذلك الفلاسفة الانجليز : شافتسبرى وهامتسبرسون
وهيوم وأعجب بما لديهم من حرية في التفكير وما وجدته لديهم من آراء
فلسفية مستقلة عن الدين • وأخذ عنهم فكرة أنه يجب على العقل أن يقاوم
ميله الطبيعي الذي يدفعه الى بناء مذاهب عقلية شامخة والى الاندفاع
وراء التفكير المجرد الذي يبعده عن الواقع • كما تأثر بقول هيوم أن العلة
غير مرتبطة ارتباطا ضروريا بالمعلول • وبأنه ليس هناك الا العادة أو
التجربة التي توهمنا بهذا الارتباط لكنه لم يوافق هيوم في النتائج الشككية
التي أنتهى اليها •

كما أعجب كانط بدعوة جان جاك روسو الى الارتقاء في أحضان
الطبيعة وتفرقته بين العاطفة والعلم وأحسكاه الى الشعور الباطني •
وكانت قراءاته لمكتابي روسو العقد الاجتماعي وأميل أثرها في توجيهه
وفي يوم ١٩٧٠ تولى كرسى الفلسفة في جامعة كونسترج وظهر له
صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم العقلي وهو يتضمن الخطوط
العريضة للمذهب النقدي ويقرر أن الصور والمبادئ التي تمثل الشروط
التي يجب توافرها لمعرفة الأشياء المحسوسة ينبغي أن تكون صادقة على كل
تجربة وفي جميع الحالات وأقتصر في هذه الفترة من تفكيره الفلسفي على
معالجة صور ... ومبادئ الحس فقط (المكان والزمان) أما تطبيق هذه
الصور وتلك المبادئ على ميدان العقل فلم يظهر الا بعد ذلك في كتابه نقد
العقل الخالص النظري حيث يوضح أن الفكر حاصل بذاته على شروط
المعرفة وأن العالم يدور في فلك الفكر ، لانه هو الذي يعرف الواقع ولا

وجود لهذا الواقع المحسوس الا من خلال الذات العارفة وشروطها ومقولاتها
قدم كانط بعد ذلك ملخصا شافيا لمذهبه الفلسفى فى كتاب آخر له ظهر
بعده بعامين هو تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تطمع فى أن تكون علما •
سلك منهجا تحليليا بدأ فيه من الواقع وأنتهى الى المبادئ العامة على عكس
المنهج التأليفى الذى أتبعه فى نقد العقل الخالص النظرى الذى بدأ فيه من
المبادئ وانتهى الى الوقائع •

وفى مجال الفلسفة الاخلاقية نشر كانط سنة ١٧٨٥ كتابه « أنسس
ميتافيزيقيا الاخلاق » ثم كتابه : نقد العقل الخالص العملى وذهب الى أن
القواعد الاخلاقية مصدرها الاخلاق لا التجربة وأن هذه القواعد تتصف
تماما كما هو الحال فى الشروط الاولى التى يضعها العقل لمعرفة العالم
الحسى ، بالعمومية والضرورة ، فالعقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب كما
يمدنا بشروط المعرفة • وقد كان كانط مجددا فى نظريته الاخلاقية وفصل
بين ميدانى الاخلاق والدين وفى عام ١٧٩٠ نشر كتابه نقد الحكم الذى
يمثل وجهة نظره فى علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية
النظرية وبين الحرية •

وفى عام ١٧٩٤ الف كتابه : الدين فى حدود العقل وحده أوضح فيه
أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذى يقوم على التصورات الاخلاقية
المثالية البعيدة عن التزمت والكهانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين
والملك فردريك وفى عام ١٧٩٥ نشر كتابه مشروع السلام الدائم ثم اعتزل
حياته الجامعية بعد أربعين عاما من العمل الجامعى وشعر بتدهور قواه
العملية وتوفى عام ١٨٠٤ •

فلسفته :

تعتبر فلسفة كانط نقطة تحول في افكر الفلسفى بأسره ، اذ لا يكاد الباحث أن يتصدى لفيلسوف حديث أو معاصر حتى يلهم من قريب أو بعيد أثر فلسفة كانط • وقد تميزت فلسفته بأنها نقدية وذلك لأنه أهتم بنقد العقل البشرى في مختلف جوانب نشاطه والنقد عنده يدل على الدراسة التحليلية بقصد الكشف عن مقومات العقل البشرى للوصول الى الاسس العامة التى يستند اليها العلم والتى بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية ، والقواعد الراسخة التى لا يمكن •• أن تتحقق الاخلاق متمثلة في السلوك الانسانى السوى الا وهى مرتكزة عليها •

فالنقد لا يقتصر على المعرفة أو على الاخلاق وإنما الحياة كلها بما فيها من معرفة وأخلاق وجمال وسياسة •

يدعو كانط الى الوضوح في الفهم والسلامة والتفكير ، لا على أساس حشد المعلومات وإنما على دعامة من منهج يعول فيه على النظرة العقلية المتقنية التى لا يشوبها شائبة من أنفعال أو رغبة شخصية • ومن أحاديثه عن المنهج الذى يجب أتباعه في تدريس الفلسفة بالذات : يقول أننا حين نتصدى لدراسة فيلسوف ، فينبغى لنا الا نتخذه مثالا والا نتبع آراءه مهما يكن فيها من سحر وطلاوة ، وإنما خير لنا أن نقف منه موقف حياد وأن نتغلغل في أعماق فكرة ، ثم نحكم بعد ذلك على هذه الافكار حكما منصفا •

فهو يدعو الى الوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر ، موقف العالم من الطبيعة ، ومن هنا كانت دعوته الى اتباع نظام صارم دقيق في الدراسة والبحث • وقد بدأ بنفسه فكّنت حياته نموذجا للاستقامة والاعتدال والدقة .

أستهل كانط دعوته الفلسفية بضرورة النظر الى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع الى التأمل الخالص والى ضرورة تمرس الانسان بالتفلسف قبل دراسته المذاهب الفلسفية المختلفة وكان يعلن أنه ليس هنالك فلسفة مكتملة •

قطع كانط صلته بالفلسفات القطعية التى تعتمد على الميتافيزيقا القديمة والتى تستند الى فكرة ثباتة فى فهم الاشياء والحياة لا تحيد عنها ، وكان معنى هذا أيذانا بالدعوة الى نظر فلسفى جديد يقوم على النقد • أقتناعا منه بأنه لا سبيل الى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات التى امام الا بالتحليل • وقد أعتمد فى ذلك على القاعدة الاساسية التى عرض لها فى رسالته صورة العالم الحسى والعالم العقلى وهى أن الصور والمبادئ التى تعد الشروط الضرورية لكى يمكن لشيء أن يكون موضوعا لمعرفة ما يجب أن نكون صورا ومبادئ صالحة لكل تجربة وطبق هذه القاعدة على الزمان والمكان من حيث اعتبارهما صورتين لاحساسنا ، أى من حيث كونهما الاطار العقلى الضرورى الذى بدونه لا يمكن للاحساس أن يكون أحساسا • وتعد هذه الفكرة ثورة فى الفلسفة تناظر ثورة كوبرنيك فى الفلك : فالاشياء تدور حول الذات العارفة دوران الكواكب حول الشمس •

أنتقل كانط من الاحساس الى الظاهرة وبعد أن كان ينظر الى الظاهرة بدأ يتطلع الى ما يحكمها • لقد لاحظ أنه اذا كان هنالك شروطا لا بد من ثوافرها لكى تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدها عليه فان هذه الشروط لا يمكن أن تستخلص من واقع هذه الظواهر بل هى مستمدة من العقل البحت واذا كانت هذه الشروط لازمة لزوما تاما لكى تتم الظواهر وما دامت هذه

الشروط عقلية فان العقل لازم لزوما تاما للتجربة ، وليس في وسعنا على هذا ونحن يصدد البحث في امكان العلم أن نتوه في زحمة الظواهر بينما نترك المشرع الاول لها الذى يضع شروطها وهو العقل • وعلى ذلك فالطريق الى تعمق الظواهر باستعراضها وتسجيل صفاتها وانما يكون أولا وبالذات باحصاء شروطها أى بالنظر في العقل •

هذا التطور في فلسفة كانط يوضح أن مهمة التحليل والنقد لا تعنى في نظره تحليل الظواهر ذاتها فان هذا لا يجدى وانما تعنى تحليل العقل ونقده ولهذا قيل بحق أن كل من يبحث في نظرية المعرفة يبدأ بكتاب «لوك» يبحث في العقل البشرى ثم لا يلبث أن يتجه الى كتاب كانط « نقد العقل الخالص » حيث تتضح أمامه آفاق لم يكن في وسع لوك أن يوجهه اليها ففي كتاب كانط بحث جاد عميق عن الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة فضلا عن تحديد لامكانيات العقل وتوضيح لمعالم النطاق الذى يتعين عليه الالتزام به • وليس معنى هذا أن كانط استطاع في هذا الكتاب أن يجد حلا نهائيا لمشكلة المعرفة • وانما كان بحثه في المعرفة بحثا عميقا موجها ومرشدا في ذلك الصراع الناشب بين التيارين التجريبي والعقلي •

الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلاسفات القطعية هي أنها أغفلت النظر أولا وبالذات في العقل من حيث هو ينبوع الذى تنبع منه أصول كل معرفة وكل علم وكل حياة • ولذلك رأى كانط أنه ما من سبيل لحل الاشكال الفلسفى الا بالنظر الى العقل من حيث الخامة الحسية وحدها معدومة القيمة والقالب العقلى وحده معدوم أيضا ، وأنه لابد أن يكون هنالك تكامل من الجانبين حتى يمكن أن يكون هنالك قيمة مع تحفظ واحد

مهم ألا وهو أن الدور للعقل لا للمادة • واقد كانت ميتافيزيقا « ديكارت » تجعل الكائن الاسمي والكمال الاعلى ضامنا لكل معرفة ولكل علم ولكل أخلاق فان الميتافيزيقا عند كانت ميتافيزيقا علمية لا تسعى الى مستند النهى وانما دعامتها وأركانها مستمدة من العقل وحده ، فالاشكال الفلسفى الذى عرض له كانت تقوم على أساس وجود العلم ومجاله هذه الظواهر التى تتبع قوانين ثابتة فى كل زمان ومكان من جهة والانسان من جهة أخرى • واذا كان هنالك تجربة مادية لها ضوابط وتجربة انسانية لابد أن يكون لها ضوابط • التجربة الاولى هى التجربة الطبيعية العملية والتجربة الثانية هى التجربة الاخلاقية العلمية أيضا • واذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطى هى التى تستنبط هذه الضوابط العامة كلها فهناك مع ذلك دائرتان لنشاط الميتافيزيقا : دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية ومن ثم فهناك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعى وميتافيزيقا عامة للعلم الاخلاقى . وبعبارة أخرى اهتم كانط بمجالين أساسيين : المجال الطبيعى على اطلاقه والمجال الانسانى بوجه خاص والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعى المادى فقط بل ينسحب على المجال الانسانى •

واذا تساءلت : ما هى قدرة العقل ؟ هل هى قدرة لا حد لها أم هى قدرة لها حدودها • أجاب كانط أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه الا فى دائرة الظواهر • فكل تجربة لا تكون ممكنة الا اذا جرت فى مكان والا اذا حدثت فى مكان • وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة الا فى المكان والزمان • ولو بحثنا فى الزمان والمكان فى التجربة وفى صميم الظاهرة لما وجدنا لهما أثرا • فهما قالمبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكى تحدث بالفعل،

مقولتان عقليتان لازمتان لزوما مطلقا لكل تجربة • فالعقل هو الذى يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التى تمكن هذه التجربة من الحدوث •
واذا ما تساءلنا : كيف تكون التجربة الاخلاقية ممكنة ؟

لا يمكن ذلك الا اذا كانت قائمة أصلا على الارادة الخيرة ، الفعل الاخلاقى لا يمكن أن يكون فعلا أخلاقيا الا اذا كان صادرا من هذه الارادة هذه الارادة الخيرة شرط لا بد منه لى يكون الفعل الاخلاقى أخلاقيا • ولا يمكن أن يكون الفعل الاخلاقى دالا على هذه الارادة الخيرة الا اذا كان فعلا عاما مطلقا ، الا اذا كان التزاما بالواجب من حيث هو دون ما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو غموض أو نزوة •
يرتكز الموقف الاخلاقى عند كانط على أمرين :

- ١ — الامر الاخلاقى أمر عام مطلق ضرورى شامل أزلى •
- ٢ — لا يمكن تصور الاخلاقية الا مع التسليم بحرية الانسان •
وهما جانبان متناقضان ففى الاول ضرورة وحتمية وفى الثانى حرية •
ومع ذلك فلا بد منهما معا رغم تناقضهما لتكامل البناء الاخلاقى •
وبالنسبة للحرية لم يحاول كانط تحليلها أو تعريفها شكل محاولة لتعريفها مصيرها حتما الفشل لانها مساقضى بالحرية الى حتمية • فالحرية مسلمة عامة من مسلمات الحياة العملية ، يسلم بها العقل فى نشاطه العملى • ويقول أنها مسلمة من مسلمات العقل العملى وتنتمى الى تلك الدائرة التى يستعصى على العقل اقتحامها ، دائرة الاشياء بالذات التى تضم أيضا مسلمتين أخريين ، الله وخلود انفس •

بالنسبة للضرورة والاطلاق والاولية فى الامر الاخلاقى فان كانسط لا يقصد بها أن يرضخ الانسان للالزام رضوخ الظاهرة الطبيعية لقانون

الجاذبية • وانما ينبع هذا الالتزام الاخلاقي من ذات الانسان ، فهو ينبثق من الارادة الخيرة ، لكى يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكى ينبثق من الارادة الخيرة ، لكى يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكى يربط الانسان فى اللحظة الزمانية الزائلة بالانسانية كلها كدوام وخلود •

وانذا كان الامر الاخلاقي مجردا من كل غاية أو منفعة عامة ، مطلقا ضروريا شاملا ، متعاليا فليس معنى هذا أنه ينكر صفة الانسان الحسية من حيث هو لحظة قلقة بين لحظات الماضى والمستقبل وليس معنى هذا أنه ينكر ذلك الصراع والتمزق بين الرغبة والانفعالات التى تشبك الانسان بالواقع الحسى . وانما معنى هذا أنه الانسان حين يمارس العمل الاخلاقي لا يمارسه راضيا لهذا الصراع أو مستسلما لهذا التمزق •

الفلسفة النقدية :

تتخسر المشكلة النقدية عند كائط فى الاجابة على السؤال : كيف تكون الاحكام الاولى التأليفية ممكنة ؟ والاجابة على هذا السؤال تتطلب أولا تحديد المعنى الذى يقصده من كلمتى « أولى » و « تأليفى » •

يرى كائط أن كلمة « أولى » أو « قبلى » تقابل كلمة بعدى أو الذى مصدره التجربة فالحكم الاولى مستقل عن كل تجربة وصحته لا تتوقف على التجربة •

« كل مثلث له ثلاث زوايا » فالحكم له صفتان يعرف بهما : الضرورة والكلية لان الاحكام الضرورية الكلية هى التى لا تعتمد على التجربة ومثالها الاحكام الرياضية وبعض الاحكام الفيزيقية • وهى أحكام تحليلية موضوعها يتضمن محمولها •

أما الاحكام التأليفية فهي الاحكام التى يكون فيها المحمول غير متضمن فى المولضوع « كل الاجسام ثقيلة » صفة الثقل ليست متضمنة فى كون الجسم جسما • فالاحكام التكوينية على عكس الاحكام التحليلية ، تريد من معلوماتنا عن الاشياء •

والمشكلة النقدية تنحصر فى بحث امكانية هذا النوع من الاحكام التى تجمع بين صفة الاولوية من جهة وصفة التأليفية من جهة أخرى • كيف تكون هذه الاحكام ممكنة ؟

ويقصد بالامكان هنا الخلو من التناقض المنطقي • والمشكلة تكمن فى أن الجمع بين صفتى الاولوية والتأليفية غير مألوف عند الفلاسفة ولهذا يريد كانب أن يوضح أن الجمع بينهما ليس مستحيلا وذلك بأن يظهر أنه اذا كان الانسان قد استطاع عن طريق الاحتكام الى العقل أن يصل فى الاحكام الرياضية الى حكم عام يصدق على جميع أمثلة التجربة دون أن يكون فى حاجة الى التحقق من صدق هذا الحكم على جميع الامثلة ، من ثم استطاع العقل أن يتحكم فى التجربة لا العكس واذا كانت العلوم الفيزيائية قد تمكنت هى الاخرى من الوصول الى قوانينها اعتمادا على عمليات حسابية قبل الشروع فى التجربة (تجربة اثبات الضغط الجوى الذى أجراها تورشيللى) فعلى الميتافيزيقا أيضا أن تحاول ذلك وبعبارة أخرى تعتمد العلوم الرياضية والطبيعية على أحكام أولوية وتأليفية معا لان المحمول فيها غير متضمن فى المولضوع أو لان النتيجة فيها ليست متضمنة فى المقدمات ففي الحكم الحسابي $٧ + ٥ = ١٢$ لا يمكن القول أن ١٢ متضمنة فى ٥،٧ وذلك لان التفكير فى وحدات عددها ١٢ لا يمكن أن يقال عنه أنه مجرد

تكرار للتفكير في وحدات عددها v ووحدات أخرى عددها h وكذلك القضية الهندسية (أقصر خط يصل بين نقطتين هو الخط المستقيم) هذه القضية تأليفية لاننا أمام صفتين مختلفتين ، صفة الكمية (أقصر خط) وصفة كيفية هي (خط مستقيم) وليس من المعقول أن تكون الصفة الكيفية متضمنة في كون الخط قصيرا . وهذا معناه أن هذا الحكم حكم تأليفى ومع ذلك فهو حكم أولى .

حاول كانط اذن أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها وأن يستبعد الميتافيزيقا القطعية تمهيدا لاقامة ميتافيزيقا نقدية تجعل العقل المشرع للأشياء ، لاننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة وانما الأشياء عندنا كما تبدى لنا ، أى أن الذات العارفة لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا القطعية (مرآة) للأشياء أو للموضوعات بل هي التى تصنع الموضوع ، اذ تجعله موضوعا لها أو تطبعه بطابعها . ويبين امكان ميتافيزيقا للطبيعية لا تستمد من التجربة الحسية الا فكرة المسادة ، وتقيم قوانين العالم المادى اعتمادا على مجرد التطبيق لمقولات (الفهم) . من توهم أن النفس الانسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائيا عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكلف مرة واحدة ونهائيا عن استنشاق الهواء ، لاننا قد سئمنا أن نستنشق دائما هواء قاسدا غير نقي .

بهذا يصبح نقد العقل مدخلا الى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل وقد حرص على أن يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا « المفارقة » أو البائنة أو المتعالية التى تقيم بنائها كله خارج

التجربة مجاوزة به عالم الاعدان ، وميتافيزيقا باطنة أو كامنة أو جوانية
ويسمىها الميتافيزيقا النقدية أو الترنسندنتالية وهى التى تحدد الصور
والمقاولات « الاولانية » التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الانسانية •
ولكن ما معنى الترنسندنتالية عند كانط ؟

يستخدم كانط لفظة ترنسندنتالى فى مقابل كلمة المتعالى أو المفارق
فاذا كانت المبادئ المتعالية مفارقة للتجربة تتعدى حدودها فان المبادئ
الترنسندنتالية باطنة للتجربة يقول كانط : المبادئ التى يتصل تطبيقها
بالتجربة الممكنة وتلتزم حدودها هذه التجربة تطلق عليه السهم مبادئ
مباطنة أما المبادئ التى تتعدى حدود هذه التجربة فنندعوها المفارقة ومن
أجل ذلك فان الترنسندنتالى يعبر عما هو مفارق نقد العقل الخالص —
الديكالتيك الترنسندنتالى عندى يدل بوجه عام على كل معرفة هذه الاشياء
(نقد العقل الخالص مقدمة) • ومعنى هذا أن الترنسندنتالى يدل على
الجوانى الاولى « أو الجوانى العقلية » وبالتالي تدل على الجانب المثالى فى
الفلسفة الكانطية وهى مثالية تقف فى وجه المثاليات المفارقة ، الا أنها لا تهتم
بتجربة الحسية نفسها قدر اهتمامها بامكانية هذه التجربة الممكنة وهى
لا تهتم بالتحقيق الفعلى للمبادئ أو الشروط الاولى فى داخل التجربة
بقدر اهتمامها بامكانية تحقق هذه المبادئ فقط • ولهذا يقول (أميل بوتور)
فى كتابه « فلسفة كانط » أن المادة التى أستوحى كانط دراسته منها ليست
الوجود بل هى أولا وقبل كل شىء نظرية المعرفة • ويقصد بذلك أن كانط
لم يبحث فى الواقع وانما حصر نفسه فى دائرة الممكن • والتجربة
الممكنة أو الشروط الاولى التى تجيل التجربة ممكنة من الناحية العقلية •

هذا الاهتمام بالممكن هي التي تجعل من فلسفة كانط فلسفة مثالية •
ويقول كانط : أن ما أطلقت عليه مذهبى المثالى لا يتعلق بوجود الاشياء •
وقد برهنت ببساطة على أن مذهبى هذا لا يتعلق بالاشياء ولا بما عساه
أن يكون باطنا فى هذه الاشياء فى ذاتها من خصائص بل بالتصورات
الفعلية المختلفة لهذه الاشياء ، وكلمة ترنسندنتالى التى لا تعنى مطلقا فى
مذهبى العلاقة القائمة بين المعرفة والاشياء بل تعنى فقط الرابطة التى
تصل معرفتنا بملكه المعرفة هذه الكلمة يجب أن تمنع القارىء من أن يؤول
مذهبى هذا التأويل الخاطىء (مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية) كانط يريد
أذن أن يحدد المعنى الذى يقصده من كلمة ترنسندنتالى تحديدا يجعلها
تقتصر على طريقة معرفتنا للاشياء معرفة أولية ، ونبتعد عن تفسيرها
تفسيرا موضوعيا يتناول علاقة المعرفة بالاشياء ان كل معرفة لا تتعلق
بالاشياء بل بطريقة معرفتنا لها من حيث أن هذا ممكنا أوليا نطلق عليها
أسم المعرفة الترנסندنتالية • (نقد العقل المقدمة فقرة ٨) •

خلاصة القول أذن أن المعنى الذى يقصده كانط من كلمة ترنسندنتالى
يوضح لنا اهتمامه بجانب التجربة الحسية من جهة ويشير بطريقة مباشرة
الى الجانب المثالى الذاتى فى فلسفته من حيث أنها تهتم بالممكن فى مقابل
الواقع ، من جهة أخرى ، وعلى هذا لو قلنا أن الفلسفة الكانطية فلسفة
التجربة فيجب مراعاة أن التجربة التى تهتم بها هذه الفلسفة هي التجربة
الممكنة فحسب وعندما يتحدث كانط عن الواقع لا يقصد به الا « الممكن
العقلى » أو الممكن الذى يضعه العقل ويمليه على التجربة • وتوضيحا لهذا
نأخذ مثال « إقامة المنزل » كانط لا يريد أن نبحث فى تجربة إقامة المنزل

من ناحية الواقعية بكل ما يصاحب عملية البناء من مشاكل كل ما يريده هو أن نبعث في الشروط الأولية التي تجعل البناء ممكنا من الناحية العقلية الصرفة أو من ناحية المعرفة فقط — فمعرفة أن البناء ممكن من الناحية العقلية يساوي في نظرة إقامة البناء نفسه من الناحية الواقعية •

هذا الجانب من الترنسندنتالية الكانتية يظهر طابعا عقليا ويجعل فلسفته عقلية وكلت إلى العقل مهمة تشكيل التجربة الحسية وصبغها بصبغة عقلية صرفة • وفي هذا الصدد يقول أيونج في كتابه عن المثالية : « كان كانط مثاليا لأنه إلى حد كبير تجريبيًا لأنه كان إلى حد كبير تجريبيًا حسيًا • فمن أقوال الشائعة عن المثاليين أنهم لا يهتمون بالتجربة أو بالعنصر التجريبي الذي تشتمل عليه معرفتنا بالبشرية • ولكن هذا المعنى تغير عند كانط • فقد رأى كانط أن الواقعي — لا المثالي — هو بالآخرى الذي نستطيع أن نوجه إليه تهمة عدم مراعاة التجربة وتخطيه لحدودها • الواقعي بهذا المعنى هو الذي يزعم أن في وسع العقل الانساني أن يعرف أو — على الأقل — أن يعتقد في وجود الأشياء في ذاتها • أما كانط فقد هاجم إمكانية معرفة الأشياء التي لا تدخل في نطاق التجربة للحالية أو الممكنة وكان هجومه هذا موجهًا ليس فقط ضد رجال الدين المتزمتين ، بل ضد الفيلسوف الواقعي الذي يؤمن هو الآخر — على النحو الذي يؤمن به رجل الدين وبنفس القوة — بإمكانية معرفة الأشياء في ذاتها أو التحدث عنها •

وبهذا أصبحت المثالية عند كانط المذهب الذي يتسلط على التجربة ويخضعها عن طريق البحث في الشروط الأولية التي تجعل هذه التجربة ممكنة من الناحية العقلية الخالصة •

المذهب الوضعى

أوجست كونت

(١٧٩٨ — ١٨٥٧)

هو الذى حقق أمانى سان سيمون • فدون موسوعة علمية ، وضع علما سياميا ودينا أنسانيا • ولد بمونبلى فى أسرة شديدة التعلق بالكتلة ولكنه فقد الايمان منذ الرابعة عشرة • وكان تلميذا ممتازا فى الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة فى السادسة عشرة يحصل على علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة وبخاصة كتب هيوم ودى مستورودى بونالد هذه المدرسة من خلق الثورة وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية • •

وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون ، وهو فى طليعتهم • فاتصل به فى ١٨١٧ وظل كاتباً له ومعاوناً حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجىء الإصلاح العلمى ليشرع فى الإصلاح الاجتماعى فخالفه الاقتناعه بعد قراءة دى مسقر أن الشرط الاول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد الى المعقول كما كان الحال فى العصر الوسيط ولكن بوساطة لعلم لا بوساطة الدين • ونشر بهذا المعنى كتاباً بعنوان « مشروع الاعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع (١٨٢٢) » ثم بعنوان « السياسة الواقعية » (١٨٢٤) يعان فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة الشعب «فلسفة مفيدة فى النقد والهدم عقيمة فى الانشاء لان هذين المبدأين نقديان لا منظمان ، وأن الواجب قبل كل شئ وضع مذهب علمى شامل

تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأي كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعي ، اذ يتبين منها أن العلاقات الانسانية خاضعة لقوانين • وأن النظام الاجتماعي متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة • فيستقر المجتمع على خير حال وذلك هو البرنامج الذي سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه •

وبدا أذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمخاضرة فيها (١٨٢٦) فأقبل على الاستماع اليه جمهور من العلماء ، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى أنتابته أزمة عقلية ترجع الى مزاجه العصبي وأرهاق العمل وشواغل الحياة ، فعنيت به زوجته حتى أعادت له أترانه ، فأستأنف محاضراته في يناير ١٨٢٩ ، وانفق عشر سنين (١٨٣٣ — ١٨٤٢) في أخراج كتابه الأكبر (دروس في الفلسفة الوضعية) في ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها وهناهاجها عرضا منظما • ثم نشر كتيباً بعنوان (مقال في الروح الواقعي) (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته ودعيت هذه المرحلة في تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية •

ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية • بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرف اليها في سنة ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين فاتخذ منها مثال (الانسانية) وكان يتوجه اليها بالفكر والصلاة كل يوم ، وصارت « شيطانة » الذي يوحى اليه اثناء تحريره كتابه الكبير الثاني « مذهب في السياسة الواقعية » ، أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة الانسانية (١٨٥١ — ١٨٥٤ في ٤ مجلدات) • واختصره في كتاب (التعليم الديني الواقعي) أو عرض موجز للديانة الكلية (١٨٥٢) •

قانون الحالات الثلاث :

يرى المذهب الواقعي أن الفكر الانساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين • وأن المثل الاعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية • وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات ولا يسمى بالاشياء بالذات • ويدل كونت على نسبية معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل بعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان ، فيقول أن العقل مر بحالات ثلاث حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية وحالة واقعية • ففي الحالات اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات أصلها ومصيرها ، محاولاً أرجاع كل طائفة من الظواهر الى مبدأ مشترك وقد تدرج في ذلك درجات ثلاث : كانت الدرجة الاولى ((الفينشيه) يضيف فيها الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الانسان ، وكانت الدرجة الثانية تعدد الالهة ، وهي أكثر الدرجات الثلاث تميزاً للحالة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ، ما كان خالق عليها من حياة ، ويضيف أفعالها الى موجدات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً ، وكانت الدرجة الثالثة التوحيد الذي جمع كثرة الالهة في الله واحد مفارق ، وفي هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الاشياء وبين المبدأ الذي تفسر به • وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجهاً في الكتلثة التي تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة اله واحد مدبر لكل بارادته • فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطلق ، وتفسيراتها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالي • هذا من الوجهة النظرية • أما من الوجهة العملية فقد

كانت المعانى اللاهوتية أساسا متينا مشتركا للحياة الخلقية والاجتماعية وكانت هذه المرحلة الاولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك .
وفي الحالة الميتافيزيقية يرمى العقل كذلك الى استكناه صميم الاشياء وأصلها ومصيرها ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الاشياء ، وما هي الا معان مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الفاعلية والنحوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما اليها . والميل الذي ساقه في الحالة السابقة من الفيننشية الى تعدد الالهة فالى التوحيد يسوقه هنا أولا الى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر مثل القوة الكيهيائية والقوة الحيوية ثم الى أرجاع مختلف القوى الى قوة أولية هي (الطبيعية)
لذا تبلغ هذه الحالة أوجها في مذهب وحدة الوجود الذي يجمع في (الطبيعة) جميع القوى الميتافيزيقية . وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرّد يحل محل الشخص ، ويحل الاستدلال محل الخيال .
أما الملاحظة فثانوية فيها جميعا . والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هي فترة نقد عقيم ولكنه ضروري ، اذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية فيبين التناقض فيها .

واذا كان العقل في هذه الحالة يضع معانى أو قوى موضع الارادات المتقبلة ، فانه يضعف من سلطان القوى المفارقة . هذا من الوجهة النظرية أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال في أنتشار الشك والانانية ، فيفصم الفرد الرباط الذي يربطه بالمجتمع ، ويثقف العقل على حساب العاطفة ويتصور الاجتماع ناشئا من تعاقد الافراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ، ويحكمها القانونيون .

كما أنه في الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص الى العام . فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل بالقوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر فيكون موضوع العلم الاجابة عن سؤال (كيف) لا عن سؤال (لم) وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الاخيرتين في العناصر الثلاثة جميعا التى هى الموضوع والتفسير والمنهج . هذه الطريقة هى التى أفلحت في تكوين العلم ، ويجب أن يحل العلم الذى تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار أنتقلت هذه ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل . على أن القانون الكلى يبقى صادقا اذا اعتبرنا الحالة الغالبة في شعب معين وعصر معين : فاننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولا ، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه ، وأخيرا يولد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لان الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائما مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة . على حين أن العلم يستند الى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأى ويحل محلها ، لا يتكلف في ذلك محاربتها بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما .

بعضهم على حالة وبعضها آخر على حالة أخرى ، وكذلك شعوب الارض المسألة من الفلسفة الى العلم واعتبر حلها نهائيا . أما المسائل التى تقع تحت الملاحظة فهى خارجة عن ارادة العلم ، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت ، فهو ينطوى بأنها غير قابلة للحل ،

كما أن نجاح العلم الواقعي يقضى بإمكانه وبأنه المجال الحقيقي للعقل
هذا من الوجهة النظرية • أما الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام
علم الاجتماع وسيأتى الكلام عليه •

هذه الحالات الثلاث هتافرة وتحن نجدها تتعاقب فى كل أنسان ففى
الحدائثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ، وفى الشباب نقضى عللا
ذاتية ، وفى سن النضج نعول فى الاكار على الواقع • غير أن هذا التنافر
لا يمنع من التقارن ، فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو
ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات ، مع قبوله العلم الواقعي فى موضوعات
أخرى هى على العموم أقل تعقيدا ، وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى
ولما كانت التجربة محدودة دائما ، فسيظل دائما كثير من الظواهر
خارج علومنا • ولما كانت الظواهر هتباينة • فيمتنع رد العلوم بعضها
الى بعض ، أورد كثرة القوانين الى قانون واحد • بل أن فى كل علم فروعاً
مستقلة ، فى علم الطبيعة وفى عام النبات وعلم الحيوان •

ولا يمكن الاخذ بنظرية لامارك فى تطور الانواع الحية بعضها الى
بعض • فلا يمكن أن تنتهى الحالة الواقعية الى وحدة مطلقة ، كالله فى
الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة فى الحالة الميتافيزيقية فالفلسفة الواقعية جملة
القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود • غير أننا اذا
لم نستطع البلوغ الى وحدة موضوعية ، فبوسعنا ان نبلغ الى وحدة ذاتية
تقوم فى تطبيق منهج واحد بعينه فى جميع ميادين المعرفة • فننتهى الى
تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة الى علم واحد • فالمنهج الواحد

يحقق الوحدة في عقل الفرد ، ويحققها بين عقول الافراد وهكذا تصير
الفلسفة الواقعية الاساس العقلى للاجتماع •

ومن هذه الوجهة نجد في معنى الانسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى
الله ولمعنى الطبيعة • وفي الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق
منه في الحالتين الاخرين اذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بايجاد
الظواهر • بل أن الرغبة في هذا الاليجاد سبب يجعلنا ننتقل الى هذه الحالة
(العلم لاجل التوقع وبقصد التدبير) ذلك شعار العلم الواقعى •

لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال
الانسان للطبيعة وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل
التقدم • ولئن كانت الفلسفة الواقعية في غنى عن التفسيرات اللاهوتية
والميتافيزيقية لأنها تعارضها معارضة مباشرة ، بل أنها تعترف باستحالة
التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ،
وبذا تتميز من المذهب الحسى المعروف أو المذهب المادى الذى ينكر
الروحيات أنكارا •

تصنيف العلوم

باعتبار ان الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية • ويذكر كونت
سنة علوم أساسية مرتبة هكذا : الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم
الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء ،
حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علما عقليا بحثا لان موضوعها من
البساطة بحيث تغفل عادة أصله الاستقرائى . ولكن ليس هناك علم عقلى
بحث • ومبدأ هذا التصنيف ترايد التركيب وتناقص الكلية • أى النسبة

العكسية بين المفهوم والمصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطا كان المصدق واسعا • والعكس بالعكس • وهذا التصنيف هو أيضا تصنيف تعقل متناقض وتجربة مترايدة ، أى كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحت وازداد شأن التجربة فالرياضيات فى رأس الجدول لا تتبع علما آخر ويتبعها باقى العلوم لان موضوعها وقوانينها أكثر بساطة وكلية •

وعلم الاجتماع فى آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لان موضوعاته وقوانينه أكثر تعقدا وتخصصا ، وبالنزول من الرياضيات الى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقض • وذلك لان الرياضيات لا تنتظر لغير الكم المجرد • وهو أبسط الاشياء وأقلها تعيينا ، فيضيف اليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الاجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهى الاجرام السماوية ، وعلم الطبيعة يضيف الكيف الى القوة فيدرس القوى المتميزة بالكيف كالحرارة والضوء ، وتضيف الكيمياء الخصائص اللازمة لكل نوع • كيمائى من الاجسام : ويضيف علم الحياة الى المادة اللاعضوية التركيب العضوى والظاهرى الخاصة به •

ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الاحياء من روابط مستقلة عن تركيبها ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول ، إلا ان هذا المنهج يتعدل فى كل علم تبعا لموضوع هذا العلم : فالرياضيات أو بالاحرى الحساب ، لانه أكثر بساطة وكلية من الهندسة واليكانيكا يتضمن شروط العلم بالاطلاق أى جميع أنواع التحليل والاسدلال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر فى العلاقات المعقدة ، وهذا وجه التجانس بين العلوم •

وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة ، فانه يراجع بالاستقراء فروضا يضعها بالقياس ، ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة ، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية وكما كان موضوع العلم بسيطا كليا كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية وأخيرا أن هذا الترتيب المنطقي مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكونا واقعيا فان الحالات الثلاث تبدو في تاريخ كل علم فكما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتا أطول في اجتياز هذه المراحل • اذا كانت العلوم المجردة هي التي تبلغ المرحلة النهائية ولا تبلغ اليها العلوم المشخصة الا بعد ذلك •

ونلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الاولى أنه يبدأ بالكم ، وطناك معان أكثر منه ببساطة وكلية هي المعانى المعروضة في المنطق والميتافيزيقا ، ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعا خاصا ولا مظهرا الا في موضوع ، ويذهب في هذا السبيل الى نكاد أنكار استخدام الاشارات في الرياضيات بدل الكميات وأنكار الاحتمالات لانه عبارة عن أنكار فكرة القانون وأنكار كل تفسير يجاوز المشاهد ، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره •

وتفسير أصل الانواع الحية بالتطور وكل وجود لا يقع تحت النحس ، مثل وجود الاثير أو الذرات ، ويدعو كل هذا ميتافيزيقيا : فهو يبتز من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقصى منه فروضا كثيرة نافعة الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علما أساسيا ويضعه في المحل الثانى ، والواقع أن علم

الفلسفة يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو أذن علم تطبيقي تابع لهذه العلوم •

ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذي يتخذ من الحركة موضوعا له وهي ظاهرة لا يمكن ردها الى سواها وهي بادية في جميع الظواهر الطبيعية • فالملاحظة الثالثة أنه لا يجمل مكانا خالصا لعلم النفس بل يقسم كونت دراسة الانسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الانسان في آثاره الخارجية •

والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلا بالاول والثاني • وينكر كونت أماكن للملاحظة النفس فيقول : أننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل فبأي شيء نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل الى قسمين أحدهما يفكر والاخر يلاحظ التفكير • أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لان لها عضوا غير عضو العقل •

ومعنى هذا ان المادة لا تنعكس على نفسها ولما كان العقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان • وعلم النفس قائم بالمنطق يقضى بأن ننكر عضوية العقل وقديما استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها . الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية النفسية والظواهر الاجتماعية والرياضيات ، وهو لم يبين هذه التبعية • ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين • فما المذهب الواقعي في حقيقة الامر الا المذهب المادي - - مع استدراكه وتواضعه بصدد الروحيات لا يبدو له أي أثر عملي •

علم الاجتماع :

وهذا العلم من أبداع أوجست كرنث ، وقد تخصص له ثلاثة مجلدات من كتابه (دروس في الفلسفة الواقعية) فذاع هذا الاسم • وعرفه بأنه (العلم الذى يتخذ له موضوعا ملاحظة الظواهر العقلية والاخلاقية التى بها تتكون الجماعات الانسانية وتترقى) وكثير ما يسميه بالعلم الاجتماعى الطبيعى •

ليدل على منهجه الاستقرايى وليميز بينه وبين علم السياسة الذى ينهج نهجا قياسيا ابتداء من فكرة الطبيعة الانسانية أو من غاية لدولة توضع أولا •

وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسى والاخلاق وفلسفة التاريخ • والعلم فيه لاجل العمل — فانه ولو أنه الانسانية تنهوا طبقا لقوانين ضرورية ، الا أننا نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الازمات بتوفير الظروف الملائمة وذلك أما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة والغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالاخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومى •

ويقسم أوجست كرنث عام الاجتماع الى قسمين أحدهما الاجتماع الساكن يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أى الاوضاع اللازمة له ، والقسم الآخر يفحص عن قوانين نمو المجتمع أى تطور هذه الاوضاع والفكرة الأساسية فى القسم الاول هى فكرة النظام •

وفى القسم الثانى فكرة التقدم والقسمان مرتبطان ارتباطا وثيقا ، اذ أن النظام والتقدم مترتبان الواحد على الآخر ، وهذا ما تغفل عنه المدرسة

الرجعية والمدرسة الثورية على السواء ، الاولى تتمسك بالنظام ، والثانية تدعو الى التقدم ، وليس هذا التقسيم خاصا بعلم الاجتماع ، ولكنه مشترك بين العلوم : ففي الرياضيات تنتظر الهندسة الى العالم في حالة السكون ، وتنتظر اليه الميكانيكا في حالة الحركة وفي عالم الجماذ ينظر علم الطبيعة الى القوى الطبيعية في حالة التوازن ، وتنتظر اليها الكيمياء في حالة الفعل ، وفي عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الاعضاء فيمثل السكون ، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الاعضاء فيمثل الحركة •

ومن وجهة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع لا يمكن أن يكون هذا الاصل حساب الفرد المربح الذي يعود عليه من العيش مع أمثاله ، اذ أن المربح لا يبين الا اذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف • أنما الدوافع الى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة في كل ميدان • على أن الانانية أقوى في الاصل من هذه الغريزة الغبية ، ثم تخضع لها بنمو العقل بالتعاطف ، وأنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية • وأن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق في المجتمع وبوساطته • وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الانساني أجمع ، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع أمتدادا لحياته الخاصة • ومتى وجد المجتمع كان وحده مؤلفه من أجزاء متفاعلة حتى أن أحدها لا يتغير الا وتتغير أجزاء أخرى % • أجزاء المجتمع أو ... شروط وجوده طائفتان : مؤسسات ووظائف ، أى شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكنا الا بتغلب الغيرية • فقد مست الحاجة الى ثلاث مؤسسات

لتحقيق هذه الغلبة : فأولا ومن حيث الحياة المادية تجد الملكية شرطا أساسيا
أذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير ، وثانيا ومن
حيث الحياة الاخلاقية نجد الاسرة وهى الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات
حتى أن تسميتها اتحادا أصح من تسميتها اجتماعيا ، فيها تظهر البذور
الاولى للاستعدادات التى تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه
ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية • فهى ضرورة كتمهيد بين الفرد
والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملائمة طبيعية بين الطباع والاخلاق
المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة فان الاجتماع يقتضى تنوع الافراد
واتفاقهم فى آن واحد ، والوجه الاخر أن الاسرة هى المدرسة التى تولد
فيها العواطف الاجتماعية متمثلة فى التضامن يبدو تعاون الوالدين على تربية
البنين وفى الطاعة تبدو فى أنصياح البنين لاوامر الوالدين الرامية الى قمع
الانانية ، وفى الاقتصاد يبدو فى تدبير التراث العائلى أحنياطيا للمستقبل •
وثالثا ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الافراد •
فيشتركون فى الافكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلى كما تجمع الملكية
رأس مال مادى • ومما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الافكار والاخلاق
من جهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى • بحيث لا يسع أية سلطة ،
رجعية كانت أو شورية ، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات مغايرة
للافكار والاخلاق السائدة ، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير فى الافكار
والاخلاق ، الا أن هذا التأثير يقتضى فترة من الزمن هادئة ويبدو خاصة فى
طفولة النوع الانسانى • وأما الوظائف فهى وجوده النشاط المقتضاه للحياة
الاجتماعية • ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع

هى تنوع الاعمال وتناسقها • ولهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية ، ولها مدبر هو السلطة ولها رباط موحد هو الدين : فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة والقوة العقلية ترجع الى العلماء والكهنة ، والقوة الاخلاقية مزية المرأة التى هى أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية : الا أن المرأة لا تتناول هذه القوة الا فى الاسرة بسبب ضعفها الطبيعى والسلطة ضرورية لكل مجتمع ، والدين ضرورى كذلك ، وسنتكلم عنه فيما بعد •

ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه الى أربعة قوانين : الاول قانون التطور نفسه ، والثلاثة الاخرى خاصة بقوانين الثلاث وهى العقلية والعملية والعاطفية ، فأما التطور فخاصية الانسان لانه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل لكن تقدم الانسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة ، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق ، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية •

كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات • وهذا التقدم فى تاريخ الانسانية ضرورى مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعى ، دون أن يصل أبدا الى الكمال المطلق •

وأما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفا ، وعليه يتمشى التقدم العملى فان الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد وهو الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى وفيها تتركز القوى حول غايات

مشتركة مسببة الحاجة ، وما كان الا لقوة خارجية أن تكون الوحدة
وتصونها ، فالحرب هي التي تتيح النمو للمجتمع في مرحلته الاولى •

وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالاعمال المادية
كى يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة
تؤول فيها الساطة الى الفقهاء فيميلون بالحكم من الملكية الى الديمقراطية
وتتحول العسكرية من هجومية الى دفاعية ، ويضعف الروح العسكرى
شيئا فشيئا ويقوى روح الانتاج •

وتحاول الطبقة الوسطى التقدم الى الحل الاول وتطالب بحقوق
سياسية ، ويحاول الفقهاء إيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه
حالتنا الراهنة ، وهى حالة انتقال غامضة مضطربة • ويقابل الحالة الواقعية
الحالة الصناعية ، يرجع فيها الى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات
فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية ، ويسير العمال مع ميل
الفلسفة الواقعية الى تقدم الراجبات على الحقوق ، حتى يتركز اهتمام
الجميع فى حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التى هى توفير العمل والنمو
الروحى للجميع • وأما قانون التقدم العاطفى فيمضى من الانانية الى شىء
من الغيرية ، ثم لا تترال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمثيا مع
القانونيين الآخرين : فاتحاد الافراد فى الاسرة ، واتحاد الاسرة لاجل
الحرب ، وتعاون الجميع لاجل ازدهار الصناعة • تلك مراحل نمو
الخيرية •

الاخلاق عند كونت :

من هذا القانونن الاخير صلب علم الاخلاق ، ولم يكن كونت عاليج هذا العلم الا في الفصل الاخير من علم الاجتماع ، ثم اقتنع بأهميته العظمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية واعتزم أن يجعل منه علما قائما برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية ، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصير سائر العلوم أجزاء له .

وفي رأيه أن المهمة التي يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها هي محو فكرة (الحق) الراجعة الى أصل لاهوتي من حيث أنها تفترض سلطة أعلى من الانسان ، وحصص الاخلاق كلها في فكرة (الواجب) ذلك (الميل الطبيعي الى اخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع) بحيث يصير شعارنا (الحياة لاجل الغير) أن فكرة الواجب آتية من السروح الاجتماعي الذي تحققه الفلسفة الواقعية (اذ تبين الفرد عضوا من أعضاء النوع .

تستتبط سيرته من النظام الكلي للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب . وأرفع الملحاني في ميدان الاخلاق معنى الانسانية بما هي كذلك ، أي الانسانية التي يتوقف تقدمها على تضافر الافراد والجماعات . والعلم الواقعي مفيد جدا لعلم الاخلاق اذ من المهم جدا تعيين مبلغ التأثير المباشر لكل ميل وكل فعل في الحياة الفردية والاجتماعية .

ديانة الانسانية :

خطا كونت خطوة أوسع الى الدين . أنه ينعت دينه بالواقعي ، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه

والاحساس به • كان فيلسوفا قد وضع العقل في المحل الاول يستكشف
قوانين الوجود ويؤثر في العاطفة فيحدث أخلاقا ومؤسسات اجتماعية،وها
هو ذا الان يرى أن قيمة العقل تنحصر في نتائج العملية • وأن هذه النتائج
تتوقف على الظروف الخارجية • في حين أن العاطفة توفر لنا رضا باطنا
مباشرا • فيقدم العاطفة الى المحل الاول ويطلب اليها أنارة العقل فينتهي
الى مثل الحالة الملاهوتية التي اعتبرها طقفولة النوع الانساني • حتى أنه
يتبع في ذلك منهجا يخالف المنهج العلمي فينقطع عن كل جديد في العلم
والادب ويتوفر على الموسيقى والشعر الايطالي والاسباني •

ويطالع كتاب التشبه بالمسيح فيستبدل الانسانية بالله في كل موضع
منه ويستعين على تعميق فكرة الانسانية والاخلاص لها على مثال
الصوفيين •

ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث أن مصدر الفن العاطفة
وأن الفن يصور مثلا عليا تهذب أفكارنا وغرائزنا • وقد حدا هذا الموقف
ببعض تلاميذه الاقربين الى اعتزاله وعده خارجا على الفلسفة الراقعية
الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن كان قد عد
الدين أحد الاوضاع الملازمة للمجتمع •

وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملائمة بينه وبين
المذهب الواقعي ، فلا يمكن أن يقال أن الدين خاطر طارئ على فكرة أثارته
الازمة العصبية الثانية • ولسنا ندري على أية صورة كان يجيء الدين
المتسق مع العقل الواقعي • أما الصورة التي رسمها كونت فنجملها فيمايلي:

الدين خاصية النوع الانساني • وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الافراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الافعال • وقد سبق القول أن معنى الانسانية أرفع المعانى من الوجهة الذاتية • وأنه هو الذى يكفل وحدة المعرفة أذ تحصل هذه الوحدة بالنظر الى العالم من حيث علاقاته بالانسانية • وهذا المعنى واقعى ينطق به التاريخ فليس يوجد الفرد الا بفضل الماضى ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية الا من الانسانية ، بحيث نستطيع أن نقول أن الاموات أحياء أكثر من الاحياء أنفسهم • فديانة الانسانية عبادة الانسانية باعتبارها الموجود الاعظم الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلية المساهمة فى تقدم بنى الانسان وسعادتهم •

والعبادة مشتركة وفردية تقوم المشتركة فى أعياد تذكارية تكريما للمحسنين الى الانسانية • فيملؤها السرور وعرشان الجميل وقد وضع كونت تقويما واقعيا دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين أمتازوا بالعمل على تقدم الانسانية • وفى العبادة الفردية يتخذ الاشخاص الاعزاء على الفرد نماذج للمثل الاعلى • ولما كانت كرامة الفرد تقوم فى كونه جزءا من « الموجود الاعظم » كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله الى صيانة هذا الموجود وأبلاغه حد الكمال ، وهكذا تتطوى الغيرية على الواجب الاعظم وعلى السعادة العظمى جميعا •

ويعهد بتدبير العبادة والتربية الى هيئة أكليريكية أعضاءها فلاسفة شعراء أطباء • ما ، مهمتهم استكشاف ما يكفل خير « الموجود الاعظم » وتحقيق ما حققته الكنيسة فى العصر الوسيط ، أو أرادت تحقيقه من أفكار

جليلة عميقة • ولما كانت الواقعية قد تحررت من الاوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود الى التصور الفيتشي للطبيعة فتضيف الى الاشياء نفسا وحياة ، وهذه الاضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد في بقاء الموجود الاعظم ونمائه ، وتعتبر السماء أو الهواء الوسط الاعظم الذي تكونت فيه الارض التي هي الفيتش الاعظم فيؤلفان مع الموجود الاعظم الثلاث الواقعي • وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم يأتي النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، وواجهن أثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة بأستكمال « الموجود الاعظم » • وبعدهن يجيء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية • وأخيرا يجيء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة وتلك هي ديانة الانسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كاهنها الاكبر ووضع لها شعارا : المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كفاية وعلى العموم يعتبر كونت رائدا من رواد الفكر المعاصر ومؤسسا للنهضة ولعلم الاجتماع بالرغم من شطحاته بالنسبة للدين أو الاخلاق •

المذهب الوجدانى (الحدسى)

هنرى برجسون

(١٨٥٩ — ١٩٤١)

ولد فى باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من أنجلترا . كان فى المدرسة الثانوية تلميذا نابها أظهر استعدادا نادرا للعلوم ، ولكنه أختار الفلسفة . وتخرج فى مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين ، منهم أميل بوترى ، ونجح فى مسابقة الاجريجاسيون (١٨٨١) فعين مدرسا للفلسفة فى مدارس ثانوية بالاقاليم ، ثم بباريس (١٨٨٩) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراة ، فعين أستاذا فى الكوليج دى فرانس (١٩٠١) حيث قضى خمسة عشر سنة يلقي المحاضرات أمام جمهور عديد معجب أشد الإعجاب . ولما أعلنت الحرب العالمية الاولى أرسل بمهمة الى أمريكا ، ولما كونت جمعية الامم المتحدة لجنة للتعاون الفكرى مؤلفة من اثنتى عشر عضوا أنتخب هو رئيسا وظل يشغل منصبه هذا الى سنة ١٩٢٥ . ثم أصابه مرض أقعده الى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلى .

بدأ بأن كان ماديا على مذهب سبىسر ولكن التفكير فى الحياة النفسية قادرة على أنكار الماديين أنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعى ، وأن الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب .

وجاءت رسالته للدكتوراه محاولة فى الوقائع المباشرة للوجدان (١٨٨٩) معلنة لهذا الانكار بقوة وبراعة لفتت اليه الانظار فتنفس الكثيرون

الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يبرزون تحت كابوس الآلية والجبرية •

ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيما من زعماء الروحية ، ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع في ذلك كتاب المادة والذاكرة • (١٨٩٦) وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضا ، وأنه يستطيع أن يطبق نظريته في الروح على الكون أجمع ، فكان هذا موضوع كتاب التطور الخالق • (١٩٠٧) الذي كان له وقع عظيم • ثم عكف على دراسة الاخلاق والدين ، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه ينبوعا الاخلاق والدين (١٩٣٢) فكان وقعه عظيم ، فانه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصوف المسيحي ، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوى عرضا شاملا للمذهب يضاف اليها كتيب في الضحك أو محاولة في دلالة المضحك • (١٩٠٠) وكتاب في الديمومة والتقارن • (١٩٢٢) وضعه بمناسبة نظرية أنشتين في النسبية ، ومقالات ومحاضرات فنشر بعضها بعنوان الطاقة الروحية • (١٩١٩) والبعض الآخر بعنوان الفكر والمتحرك • (١٩٣٣) وفي هذا المجلد الثانى مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه ، وهى : الحدث الفلسفى (ف ٤) (أدراك التغير ف ٥) ومدخل الى الميتافيزيقا (ف ٦) •

الوقائع المباشرة للوجدان تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة ، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة ، بخلاف

الظواهر المادية التى هى كثرة من الاحداث المتميزة المتعاقبة • والحياة النفسية تلقائية فانها فانها من باطن وخلق مستمر أو ديمومة .

لا تحتل رجوعا الى الماضى وعودة ظروف يعينها ، ولا توقعا للمستقبل ضروريا ، كما تحتل الظواهر المادية • فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها علمية يخلط خلطا شنيعا بين الاحساس الذى هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقي وزيادته ونقصانه والواقع أن لا نسبة اليه بين الحدين • فالحياة النفسية كيف بحث مباين لكم • على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها ، وجوده بجميع أجزائها معا ، باقية هى هى ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير •

واذا كما نضيف الكم أو الشدة الى الظواهر النفسية فذلك لاننا نقر بها بالظواهر الجسمية التى تصحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظواهر الجسمية هى المقيسة فى الواقع ، فنقيس السرور أو الغضب مثلا بالمساحة المنفصلة من جسمنا ، وهما فى الحقيقة كيفية خالصتان ، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث أن القياس أنطباق مكان على مكان •

واذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لان عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة ، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانسا يسمع بقياسها ، وطريقته فى ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة فيتخيّلها منفصلة بعضها عن بعض كالاسماء الدالة عليها ومرتببة بعضها تلو البعض كأنها على طول خط وينقل الالفاظ المنطبقة على الماديات الى المنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار •

ومن هنا تتجمل المسوعات فى مسألة الحرية : فاننا نتصور دواعى العمل كأنها وقائع متميزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض ، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شىء هى التى تحدث الفعل أو تمنعه ، والحقيقة أن ليس فى عالم النفس آلية وجبرية أذ أن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق كما أنه ليس فى عالم النفس خلق من لا شىء مقطوع الصلة بالماضى ، ولكن الحرية عين ضرورة الأنا ، وفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها الى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة • فالخطأ الأكبر قائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى وعن المتعاقب بالمتقارن •

ولكننا لا نرى أن برجسون أفلح فى إثبات الروح والحرية • أجل أن إباء الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة ، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة : أن الاحساس والانفعال والتخيل والتأكد ظواهر نفسية وفسيولوجية معا تنتم فى الأعضاء وبالأعضاء فمحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم • وقد غلا برجسون فى رفضه أضافة الشدة الى الظواهر النفسية ظنا منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية ، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ، يشهد بذلك الفضيلة والملكة العلمية أو الفنية ، فانها تتفاوت درجة وتمكنا دون أن يمكن تقدير هذا التفاوت تقديرا عدديا • أما أن العقل قوة تقيس وأن مجاله المكان وحسب فنظريه سيفصل برجسون القول فيها ويبين دلائلها عنده ، وسنعود اليها •

وأما أن الحرية هي التلقائية فهذا خلط بين الاثنين : أن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء بل بين جميع الأجسام ، فلئن كان الجماد لا يتحرك إلا بفعل خارجي فإنه متى تحرك كانت حركته بفعل باطن ذاتي ، أذ يمتنع أن تكون الحركة شيئاً ينتقل من المحرك إلى المتحرك ويعمل فيه وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائي يميز له من الفعل الآلي ، ولا بمفيد معنى الحرية الذي هو الاختيار المروى للفعل الآلي ، ولا بمفيدة معنى الحرية الذي هو الاختيار المروى لفعل مع أستطاعة عدم اختياره أو أستطاعة اختيار ضده .

ولكن مثل هذا الاختيار يقتضي جوهرًا ثابتًا مغايرًا للظواهر متحكمًا فيها . وقد أرتضى برجسون نظرية في العقل تبطل الاعتقاد بالجواهر كما سنرى .

لما عاد إلى مسألة الروح في كتابه المادة والذاكرة عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة وميز بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي ، مثل الذاكرة التي تعي شعرا أو نثرا محفوظا عن ظهر قلب ، وذاكرة بحتة هي تصور حادثة أنطبعت في الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها وتاريخها ، مثل تذكري أنني حفظت قصيدة . الذاكرة الأولى تردد الماضي والثانية تتصوره وهي الذاكرة الحقة وهي . . . لا تحفظ في الجسم .

ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضيها بأكملها في أدق تفاصيله . فالذاكرة هي الروح نفسها بما هي حياة وديمومة . ولكن الذكريات محفوظة في حالة أشباح غير منظورة أذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية الماثلة

الان الفاعلة الان فحسب ، وما ليس يفعل فلا يخص الشعور وأن كان لا ينقطع عن الوجود على النحو ما •

وحياتنا الشعورية موجهة الى العمل ويبقى ماضيها وراءها في حالة ذكريات بحتة غيير مشعور بها • عديمة الصلة بالحاضر عديمة الفائدة العملية ويتضح هذا بالنظر في الاحلام فانها تتناول ماضيها كله ولا تقتصر على حالة حاضر معينة يحددها الانتباه والاهتمام كما يحدث في اليقظة وتظهر الصور في مجال الشعور كلما أخرجنا اليها العمل ، ومهمة الجسم هي أن يجيء بها الى هذا المجال فيحول الصور التي بالقوة الى صور بالفعل ، فان الجسم مركز عمل هو ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداة الوصل بين الاشياء المؤثرة فينا وما تؤثر فيه من أشياء فليس بوسعه أن يحفظ صوراً ولا أن يبعث صوراً ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية وتعود الى الشعور وفي حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هي المعتلة بل الدماغ •

وليس هناك محو للذكريات بل اضطراب في الاجهزة المحركة وتبعاً لذلك يقلب رأى الماديين رأساً على عقب : فانهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقاً ويعتبرون الشعور ظاهرة عارضة ويعتبرون الطرفين متوازيين ، والحقيقة أن الشعر في المحل الاول وأن الجسم آله • تلك أهم قضايا الكتاب ، وهي تدل على أن برجسون ثنائى كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بازاء الآخر ولا يفطن الى أن جسم الحى يحيا ويشترك في الاحساس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسلفنا ، وأن تمايز الروح والجسم لا يستتبع انفصالهما واستقلال الواحد عن الآخر في الوجود والفعل •

وخصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضا • وكتاب التطور الخالق يحوى دفاعا متينا عن هذا الرأى وتفسيرا للاراء الواردة في الكتابين السالفين • يقول برجسون : ليس الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن الحياة شىء غير العناصر وشىء أكثر من العناصر •

وأن الكائن الحى يدوم ديمومة حقة ، لقانه يولد وينمو ويهرم ويموت وهذه الخواهر خاصة به لا تبدو بأى حال فى المادة البحتة • وليست الانواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية على ما شاعت الصدفة العمياء وهم من الآليين فانهم ينظرون الى الكائنات الحية فيحللونها بالفكر الى بسائط ويجعلون من هذه البسائط المعقولة أصولا تاريخية ، على حين أن العضو فى الكائن الحى وحده مركبة من الاف الخلايا المختلفة مرتبة ترتيبا معينا : فكيف أنضمت هذه الخلايا العديدة بالترتيب المطلوب ؟ ثم أن الكائن الحى ، من جهته وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنهو من الداخل فكيف يمكن الادعاء بأن الكائن الحى تكون بالاضافة من الخارج على ترتيب معين فى أزمنة متطاولة ؟ ثم أننا نلاحظ فى سلاسل مختلفة من الاحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب فى أعضاء معقدة غابية التعقيد ، كالشبيكية مثلا : فكيف أتفق لمثل هذه السلاسل أن تنتهى الى نتائج متشابهة فى نقط مختلفة من المكان والزمان ؟ بيد أن هذا النقد موجة الى التطور الاالى كما تراه دورين وسبنسر لا الى التطور أطلاقا ونحن نشاهد الاحياء مراتب بعضها فوق بعض فكيف نفسر ظهورها الى الوجود ؟ •

أن بعض النبات تطور فجئيا يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن نزوة حية من وجدان شبيه بوجودنا وأعلى منه . في وقت ما وفي نقط ما من المكن نبع تيار حي وأجتاز أجساما كونها على التوالي وأنتقل من جيل الى جيل وأنقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الافراد أن يفقد شيئا من قوته بل أنه يزداد قوة كلما تقدم ويزداد شعورا : فهو في النبات سبات وخمود ، وفي الحيوان غريزة وفي الانسان عقل ، وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه ، فما هي الا شىء نفسى تجمد وتمدد ، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجرى اتفاقا فيتبدد في الاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخى شخصيتنا وتتنزل في اتجاه المكان ، أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطا كثيفا دقيقا ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطة المتراصة وتباعدت وتساقطت في مساحة أوسع فالمادة شىء نفسى متراخ صار متجانسا وقابلا محضا وحد أدنى من الوجود والفعل . والعالم أجمع ديمومة أى اختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل .

حقيقة المعرفة الانسانية :

فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الانا ، كان الثبات ظاهريا أو نسبيا ، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالا وحسب . وعادت الاشياء والاحوال مشاهد يجتريء بها عقلنا من الصيرورة ، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة ، ونحن نميل طبعا الى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة ، وما المعنى الكلى الا اسم أطلق على

ذكريات تؤلف موقنا معيناً يزاء طائفة من الاشياء هي التي يطلق عليها
الاسم • أن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها ، وهو لا يفهم
حق الفهم الا الجامد المقابل للقياس • وحالاً يتناول الزمان والكيف يترجم
عنهما بلغة المكان والكم • وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً
من أنية الموضوع أو فرديته ولا تساوق الموضوع في ديمومته • هو قوة
التفكير المستدل ، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة ، وقلمما
يعجز عن التدليل على قضيتين متناقضتين • فالمعرفة الحققة حدس يدرك
الموضوع في ذاته •

ولكننا نراول هذا الحدس الا نادرا بسبب ما يقتضيه من توتر
النفيس في مجهود شاق مؤلم للنفاز الى باطن الموضوع ومتابعته في صيرورته
أما العقل فقد خلقه التيار الحيوي للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة في
الحيوان • الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها ، والعقل
قوة صناعة آلات عضوية • الغريزة احساس لا استدلال ، وهي تعمل دون
تردد ولا تربية ، وتعمل على نحو معين ، والعقل بحاجة الى التربية
والثروة ولكن مجاله أوسع بكثير من هذه الاقوال نتبين أن برجسون
يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته قاصرة على ادراك معان
واضحة متميزة على مثال المعانى الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة
والحياة فيرد النبات والحيوان وجسم الانسان مجرد آلات ، فاذا ما رأى
برجسون بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطنع مذهباً لا عقلياً
والتمس المعرفة الحققة في حدس لا ندري ماذا يحدس والوجود صيرورة
محضة خلو من ماهيات تدرك •

الدقمة الحيوية :

التيار الحي الخالق للروح والمادة هل يكون الله ؟ انه لشبيه بالله وكثير من عبارات برجسون يؤدي الى هذا المعنى الى ذهن القارئ ، منها قوله : « أن فكرة الخلق تغمض بالكلية اذا فكرنا في « أشياء » مخلوقة وشيء يخلق ، أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلق كلما تقدم ، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر الى نفسه وهو يفعل وقوله : اذا كان الفعل الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تتبع منه العوالم كما تتبع الصواريخ من باقة عظيمة ، على أن لا أقصد بهذا المركز (شيئاً) معيناً بل أقصد به نبعا متصلا ، فالله على هذا التعريف ، ليس حاصلا على شيء تام ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية • وخلقته ، على هذا التصور ، لا خفاء فيه فأنننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية وعلى هذا يكون برجسون من أصحابو حدة الوجود • ولكنه أعلن الى أحد النقلا أنه في العبارات المذكورة وأمثالها يتحدث عن الله باعتباره ينبوع الذي تخرج منه على التوالي ، بفعل حر ، التيارات التي يكون كل منها عالما ، وأن الله من ثمة متمايز منها هذا الاعلان ينسخ قوله أن ليس هناك شيء خالق وشيء مخلوق ، ولا يتقادي وحدة الوجود من حيث أن الخلق عنده نبع وصدور عن ذات الله فيكون المخلوق من عين ماهية الله ولكن برجسون منذ ذلك التاريخ ينكر الله كأنه موجود مفارق للتيارات والعوالم •

ونحن مضطرون أن نسلم بهذا القصد مع ما نجد من صعوبة الملائمة

بينه وبين المذهب •

ولكن كيف نعلم أن الله موجود وأنه متمايز من العالم ؟ لا مجال للتدليل العقلي على وجود الله في فلسفة تنكر على العقل قيمته النظرية في معانيه ومبادئه •

والواقع أن برجسون ينتقد الأدلة السلفية ويرفضها رفضاً باتاً ، فدليل المحرك الأول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد سوى حركة بغير محرك ولا متحرك •

ودليل العلة الغائية يتنافى مع المذهب كذلك فأولا الغائية تعين صورة المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متجدد ، ثانيا الغائية تشبه عمل الطبيعة بعمل الصانع الانساني يركب قطعا وأجزاء ليحقق نموذجا • بينما الطبيعة تتكون أو تعضون وتخرج الكائن الحي بأكمله من خلية تتكرر • والدليل المستمد من نظام العالم ساقط هو أيضا : أين النظام : اذا دققنا النظر في العالم بدا الفشل كأنه القاعدة ، وبدا النجاح كأنه الاستثناء وكان دائما ناقصا •

ان النوع والفرد لا يفكران الا في ذاتهما فينشأ من هنا خلاف مع سائر صور الحياة ، فليس يوجد التناسق في الواقع • ثم أن النظام ليس شيئا حادثا ممكننا مجرد الامكان حتى يطلب تفسيره ، بل من الضروري أن يوجد نظام ما ، والاضطراب المطلق غير معقول •

وهذا النقد للدلة على وجود الله ليس بأقوم من النقود الكثيرة التي سبقته أن دليل المحرك الاول لا يستبعد الا في مذهب ينطوي على التناقض اذ يقول بحركة صرفة دون شيء يحرك ولا شيء يتحرك ولا شيء اليه

يتحرك • ودليل الغائية قائم اذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعنا في التناقض المذكور الان •

لذا دعا أرسطو الغاية علة العلل . والشئ المنظم مفتقر الى نظم سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون ، ففي الحالتين الاجزاء (أو الاعضاء) تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد الا بها فلا بد من سبق وجود ففكره الكل في عقلنا • أو ليس يستخدم برجسون مبدأ الغائية في مناقشة التطور الالى ؟ وأي التصورين أمعن في البطلان : تصور الموجود يركب من أجزاء تضاف شيئاً فشيئاً أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون غرض سابق وكيف يرد دليل النظام بعد ما تقدم ؟ ان انتظام الكائنات كل على حدة أمر لا شك فيه ، وانتظامها فيما بينها هو الغالب وليس ينهض الاضطراب أو ما يبدو كذلك حجة على النظام حيثما يوجد النظام وكيف ينكر فياسوفنا وجود النظام ثم يقول أن النظام ضروري ؟ أما هذا وأما ذلك •

• وإذا كانت الادلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله؟ ولا يبقى لدينا سوى تجربة والمواقع أن برجسون يدعى اقامة ميتافيزيقا تجريبية مبدؤها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة ، ويرى أن لدينا تجربة الهية فيقول : (ان حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتتركز وتزداد اشتدادا حتى تكون الابدية في الحد الاقصى) وأبدية الله ديمومة كذلك وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله ثابت مستكف بنفسه ففيقول : (لكن الوجود الكافي نفسه ليس غريباً عن الديمومة بالضرورة) و (ان في الحركة شيئاً أكثر مما في الثبات) •

ان اله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله المجرد المجمد .. وهكذا يطبق برجسون فلسفة الصيرورة الى النهاية ، ويعيىض عن الاله الثابت باله متغير • أى أن الله عنده موجود نسبى مركب من فعل وقوة ، موجود ناقص (يتضخم كلما تقدم) ويكتسب شيئاً جديداً بلا انقطاع ، وليس هذا شأن الله أو العلة الاولى ، كما ذكرنا غير مرة يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود ، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حى بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هى هى دائماً ، كما يجب للعلة الاولى •

الفلسفة الاخلاقية :

بعد ظهور كتاب (التطور الخالق) الذى لخصنا نقطته الاساسية ، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح باقامة فلسفة أخلاقية ، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معانى ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الانسانية وأن الصيرورة لا تحتل شيئاً ثابتاً • بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعى أنها روحية بغير أن تعرض للاخلاق ولالدين ، ففكر الفيلسوف وقدر ربع قرن وأخرج لنا (ينبوعا الاخلاق والدين) فأثم بهذا الكتاب مذهبه دون أن يثبذ أو يغير شيئاً من المعانى والمبادئ التى سبق له عرضها (الينبوعان) هما الغريزة والحدس ، وقد صادفناهما وكان من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديناً معيناً • فيكون هناك نوعان من الاخلاق ونوعان من الدين • أحد نوعى الاخلاق أخلاق ساكنة مغلقة ، والاخر أخلاق متحركة مفتوحة • يتقوم النوع الاول فى جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب (رباطاً من قبيل الرباط

الذى يجمع بين نمل القرية الواحد أو خلايا البدن الواحد () ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أى الخليقة) ويتصل بأعم الظواهر (الحيوية) غير أن هناك farkا ، وهو أن الانسان حاصل على عقل وحرية ، وحينئذ (يبدو لنا الواجب بمثابة الدورة التى تتخذها الضرورة فى مجال الحرية) فهذا النوع من الاخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية والاخلاق هنا فى مستوى أدنى من مستوى العقل ، هى أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها .

وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمى الى محبة الانسانية قاطبة بل الخليقة بأسرها . تظهر فى بعض الافراد الممتازين يسمعون فى أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم أنفعال خالص غير ذى موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقى الذى (لا يتصل) بشئ (هؤلاء هم الابطال) أمثال أنبياء بنى اسرائيل أو سقراط . يجذبون الناس بالقدرة لا بالاستدلال ، ومجرد وجودهم نداء وأخلاقهم هى الاخلاق الكاملة المطلقة ، لا تعرض قانونا ينفذ بل مثلاً يحتذى . أن الفعل الذى تنفتح به النفس يوسع ويرفع الروحانية الخالصة أخلاقاً سجيئة مشخصة فى عبارات وذلك هو المعنى العميق لما فى العظمة على الجبل من معارضات ، حيث يقول المسيح : قيل لكم وأقول لكم أخلاق الانجيل أخلاق النفس المتفتحة غير أنه يجب أن نذكر دائماً أن الضغط الاجتماعى وقورة المحبة مظهران للحياة متكاملان أى أن نوعى الاخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوى ومرحلتان فى تقدمه . الاخلاق المتحركة أنفعال بحث عند (البطل) ومثال يحتذى عند الجمهور ، وليست قانوناً

خلقيا ملزما في صميم الضمير • فالإلزام الخلقى مفقود في الاخلاق
بنوعيتها •

الدين :

كذلك الحال في الدين • فهناك دين ساكن وآخر متحرك • نشأ الاول
من ارادة اتقاء ما قد يكون للعقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة اذا
ما فكر العقل في الموت وفي مخاطر المستقبل وفي أسس الحياة الاجتماعية
هذه الارادة تبعت في الانسان (الوظيفة الاسطورية فتتهض هذه تصور
حياة آجلة ، وتخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو شريرة وتروى قصصا
كالتي تروى للاطفال فتضع عقيدة وتثبت سنة • هذا الدين شأنه شأن
الغريزة في الجماعات الحيوانية يحمل الانسان على التشبث بالحياة ومن
ثمة على التشبث بالجماعة • أما الذين المتحرك فهم أمتداد القوة الحيوية ،
وهو أنفعال صرف مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس يظهر في
بعض الافراد الممتازين الذي هم المتصوفون • (أن الله محبة) وهو
موضوع محبة : هذا ما يجيء به التصوف ونهاية التصوف اتصال جزئي
بالجهد الخالق الذي تتكشف عنه الحياة هذا الجهد هو في الله ان لم يكن
الله نفسه لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع الى هذه القمة فلم يبلغ اليها ،
وذلك لان التصوف التام فعل وقد أتبع اليونان طريقا عقليا صرفا واعتقدوا
أن العمل أدنى من النظر أو أنه تساؤل النظر • وقد كان للهند تصوفها ،
ولكن التساؤل منع هذا التصرف من المضي الى غاية شوطه • وقد أعوزت
البوذية الحرارة وأوعزها الايمان بفاعلية العمل الانساني والثقة به ،

والثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال • التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين • ومحال أن يشبهوا بالمرضى فانهم ذو صحة عقلية متينة نادرة من علاماتها ميلهم الى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف • أنهم أشباه أصليون ولكن ناقصون ، لما كأنه على وجه التمام مسيح الاناجيل وعلى ذلك فالتصوف يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي •

وهذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء احدهما سفلى متأصلة في الحياة البيولوجية والاخرى عليا راجعة الى ما في التيار الحيوى العام من قوة انتشار وصعود • بيد أننا نرى أن الدين أيا كان يقوم في علاقة يدركها الانسان بينه وبين الله ، وهذا هن الدين الطبيعى أى العقلى الذى يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويفه بالعقل ، وأن لا حاجة الى افتراض وظيفة أسطورية وهبتها الطبيعة أياها خصيصا لتحقيق غايات حيوية • فما هى الا المخيلة تكسو الافكار ثوبا من الصور المحسوسة • ونرى أن التيار الحيوى قاصر عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علوا كبيرا ، وأن (تجربة الله) شعور بالحضور الالهى سببه تنزل من قبل الله وأشعار لنا من لدنه ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية • وفلسفة برجسون فلسفة روحانية وجدانية تعبر عن موقف الانسان من الكون والمجتمع والخالق .

المذهب الوجودى

سارتر (١٩٠٥)

إذا كان لفظ الوجودية قد أقترن باسم جان بول سارتر (١٩٠٥) فذلك
لأنه الوحيد من بين فلاسفة الوجود جميعا الذى أرتضى أن يطلق على مذهبه
هذا الاسم ولا شك أن النجاح الأدبى والفلسفى الذى أحرزه سارتر هو
الذى جعل منه الممثل الأول للوجودية فى فرنسا .

وإذا كان البعض قد زعم أن الجانب الأكبر من شهرة سارتر إنما
يرجع الى رواياته الأدبية (الفجة وقصصه البذيئة) التى تلح فى تحليل
النواحي القذرة البشعة من الانسان فقد يكون من الانصاف لسارتر أن
نقرر أنه أيضا صاحب تلك المؤلفات الفلسفية الممتازة التى لا تخلو من عمق
وجوده طرافة ، وآية ذاك أن كتابه الضخم الموسوم باسم (الوجود
والعدم) قد أعيد طبعه حتى الان عشرات المرات ، وهو مازال موضع
تعليق وتحليل ونقد من جانب الكثير من مؤرخى الفكر المعاصر .

وعلى الرغم مما فى هذا المؤلف الكبير من صعوبة فنية ، فأننا لا نعدم
فيه نغمة بسكالية ذات طابع عقلى حاد ، كما لا نعدم فيه أيضا روحا
جدلية تقريبيه فى بعض الاحيان من هيجل . وأما المنهج السائد فى هذا الكتاب
من أوله الى آخره فهو المنهج الفنومولوجى الذى وضعه هوسرل ، والذى
سبق أن التقينا به من قبل عند هيدجر من الوجوديين . وليس من شك
أن سارتر قد تأثر فى فلسفته بهيدجر ، ولكن ربما كان من الخطأ أن نعهده

مجرد تلميذ لصاحب كتاب (الوجود والزمان) ولسنا نعنى بذلك أن روح الوجودية عند سارتر مختلفة كل الاختلاف عنها عند هيدجر ، ولكننا نعنى أن كتاب (الوجود والعدم) قد وسع من معنى (الوجودية) حتى أن بعض قضاياه لتتعارض في صميمها مع مذهب هيدجر في (الوجود والزمان) ولعل هذا هو السبب في أن هيدجر نفسه قد أعلن بصريح العبارة أنه لم يرد ماذهب اليه سارتر ومن ثم فانه قد أبى أن يعد نفسه مسئولا عن (الوجودية) بالمعنى الذى ذهبت اليه المدرسة الفرنسية •

المذهب عند سارتر :

وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب الى كيركجارد من فيلسوف مثل هيدجر كما أنه قد يكون أكثر فلاسفة الوجود ميلا الى النزعة الشعرية الرومانتيكية ، الا أننا نجد يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه من بعض الوجوه عقلية ديكارت • بيد أن الفلسفة السارترية في جوهرها هى على النقيض تماما من الفلسفة الديكارتية ، كما أنها مخالفة تمام المخالفة لروح الفلسفة الكنتية • وأن سارتر ليجمع بين نزعة وجدانية لا تخلو من حساسية شبيهة مريضة ، وذكاء حاد خارق لا يخلو من روح نقدية ممتازة • وهو لهذا يتجه دائما نحو حساسية القراء من أجل استمالتهم محاولا في الوقت نفسه أن يخاطب عقليتهم الهندسية بغية اقناعهم • أما هذا الذى يريد سارتر أن يستميلنا اليه ويقتنعا به ، فهو أولا والذات الحرية الانسانية وقد كانت الحرية هى موضوع تمثيلية الاولى التى أطلق عليها أسم (الذبابة) كما أنها قد احتلت من كتابه الضخم المسمى بالوجود والعدم مكان الصدارة

وما زالت تتردد في كل ما يكتب من مؤلفات فلسفية وقصص أدبية ، وروايات
مسرحية •

الشعور :

وهي نقطة البداية في فلسفة سارتر فهي (الكوجيتو) ، (الكوجيتو)
هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذي يدرك الظواهر • ولكن سارتر
يتحدث عن شعور سابق على التأمل ، فلا يقول بأن الفكر يستبطن ذاته ،
وانما يقرر أن الشعور هو دائما شعور بشيء ومعنى هذا أن الشعور
لا ينطوي على معرفة استنباطه يدرك بها فيها ذاته ، وانما هو موجه منذ
البداية نحو الظواهر • والواقع أن الانسان لا يدرك نفسه فحسب بل هو
يدرك نفسه باعتباره (موجودا في الحال) ومن هذا فان (الكوجيتو)
لا يتضمن اثبات وجودي فحسب بل هو يتضمن اثبات وجود الذات
والاشياء الخارجية معا •

وفي هذا يتجلى بوضوح تأثير سارتر بالفلسفة الفينومولوجية اذ نراه
يقرر بحسريح العبارة أنه لما كان الشعور شعورا بشيء — كما قال هوسرل
فان معنى هذا أن ليس للشعور مضمون • وقد نجد أنفسنا مدفوعين الى
أن نقرن بين (الظاهرة) و (الوجود) •

ولكن الواقع أن للظاهرة (وجودا) باعتبارها ذلك الموضوع القائم
الذي يتجه نحو الشعور • فالظاهرة هي في ذاتها كما تبدو للموجود الواعي
الذي يدركها • وليس من شأن (المظهر) أن يحجب (الماهية) بل أن من
شأنه أن يعلنها ويكشف عنها .

الوجود :

ولكن بماذا نصف الوجود الخارجى أو وجود الظواهر ؟ لقد رأينا أن عملية الإدراك تقتضى وجود موضوع قائم بذاته خارج عن الشعور المدرك ومتمايز عن الذات العارفة فبماذا نصف ذلك الموضوع ؟ هنا نجد أن رغبة سارتر فى تقدير وجود حقيقة مستقلة عن الفكر هى التى دفعته الى القول بوجود (فى ذاته) والوجود فى ذاته هو موجود واقعى ، كما أن بالفعل لا بالقوة متطابق تماما مع ذاته فليس فيه موضع لتصدع أو مفارقة أو أنقسام •

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن (الوجود فى ذاته) يتصف بوجود موضوعى ليس فيه أدنى موضع للإمكان أو الاحتمال فوجوده ملىء كثيف صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات • وحينما يتحدث سارتر عن الوجود فى ذاته فإنه يعنى أى موجود متكامل قار فى ذاته ، أو أى وجود متماسك صلب هكتف بذاته ، كوجود العالم الذى يحيط بنا ، أو وجود أى موضوع مادى أو وجود ماضيتنا نفسه • ولكن هناك ضربا آخر من الوجود يطلق عليه سارتر اسم (الوجود لذاته) وهذا الوجود هو الشعور الذى يصفه سارتر بأنه مشروع وجود فالوجود لذاته موجود متغير متحرك ، ووجوده زمانى قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل ، والتفصل الدائب من الماضى والمفارقة المستمرة لذاته وقد لا يكون من الممكن أن نصف هذا الوجود أو أن نحدده ، فإنه موجود زئبقى لا يتطابق مع ذاته بحال ، أو هو موجود حائر لا يكاد يستقر على حال ، ومن ثم فإن من المستحيل أن

نحدد ماهيته كما نحدد ماهية ذلك الموجود الساكن المتماسك الذى قلنا عنه أنه فى ذاته •

ولكن اذا كان سارتر قد فرق منذ البداية بين وجود فى ذاته ووجود لذاته فلاى وجود من هذين الوجودين ينبغى أن ننسب الاولوية أو الصدارة ؟ هنا يبدو أن سارتر ينسب الى الموجود فى ذاته ضربا من الاولوية الاونطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الشعور وكأنما هو ظاهرة عارضة أو كأنما هو ثغرة فى صميم الوجود العام فليس من حرج علينا اذا قلنا أن الموجود لذاته عند سارتر هو أقرب ما يكون الى تصدع لحق ذلك الوجود العام •

والواقع أن الاشياء تملك الوجود — لانها هى ما هى بينما الانسان لا يملك سوى ضرب زائل من الوجود — لانه ليس ما هو — واذا كان وجود الاشياء وجودا ثابتا صلبا محددًا من ذى قبل ، فإن الوجود الانسان وجود متقلب هرن لا يكون الا على نحو ما يريده هو على أن يكون • فليس للانسان ماهية ثابتة ، بل هو وجود حر زمانى قوامه مفارقة الانسان المستمرة لذاته • والزمنية هى الخاصة الاولى التى تميز ذلك الموجود الذى هو باستمرار على مسافة من ذاته — أن صح هذا التعبير — ونحن نعدو دائما خلف ذواتنا دون أن نملك اللحاق بها مطلقا • واذاً فإن نوع الوجود الذى يهكن أن ننسبه الى الانسان ليس هو الوجود الحقيقى بل هو الصيرورة ولو أننا هنا بازاء صيرورة خاصة يمكن أن نعد الانسان منها بمثابة المصانع الحسر •

وحيثما يقول سارتر أن الانسان (عدم) فانه يعنى بذلك أن الوجود لذاته موجود حر ينخر في قلب الوجود كأنما هو يفرز اللاوجود .. والحق أنه اذا كان ثمة عدم ، فلا يمكن أن يكون هذا العدم سابقا على الوجود أو لاحقا له ، كما أنه لا يمكن أن يكون أيضا خارجا عنه ، بل لابد من أن يكون كامنا في صميمه . والانسان هو تلك الفاعلية الهدامة التي تكمن في صميم الوجود أو هو ذلك التصدع الذي يلحق الوجود في ذاته وقد نتسائل عما اذا كان ثمة (عدم) ، ولكننا نكاد نصطدم بتلك التجارب السلبية التي فيها نختبر الغياب ، والندم ، والرفض والتشتت ، وما الى ذلك ، حتى نتحقق من أن (السلب) نفسه (كما لاحظ هيدجر) قائم على أساس من (العدم) أو اللاوجود .

ولكن هذا العدم ليس مصدره (الوجود في ذاته) الذي هو بطبيعته موجود ملئ كثيف متماسك لا موضع فيه للسلب أو التصدع أو الانقسام ، بل أن مصدره هو (الوجود لذاته) الذي يحمل (العدم في صميم تكوينه) . والواقع أن الانسان لا يتطابق مع ذاته دائما بل هو في صيرورة مستمرة وحركة دائبة ومفارقة دائمة ، ومن ثم فانه لا يكف عن الفرار من ذاته ، ولا يكاد يقوى على الامساك بزمam نفسه ولما كان الوجود لذاته (سلبا محضا) فان من شأنه أن يجلب العدم على الاشياء أعنى أنه هو الاصل في اللاوجود .. ولو أننا تصورنا الوجود العام على أنه صخرة جامدة ، لكان الانسان منها بمثابة شق أو فجوة ، ولو تصورنا على أنه حائط متماسك لكان الانسان منه بمثابة تصدع أو تشقق ولو تصورناه أخيرا على أنه ثمرة ناضجة ، لكان الانسان منها بمثابة دودة صغيرة .

ولكننا هنا بازاء دودة واعية لا تملك الا أن تكون كذلك ، وأنها لدودة
تعرف نفسها فلا تجد بدا من أن تتقبل وجودها باعتبارها حشرة زائلة •

الحرية :

ولكن اذا كان الانسان هو الاصل في ظهور العدم ، فذلك لان الحرية
الانسانية هي نفسها بمثابة ذلك (العدم) الذى يفرزه الوجود لذاته ،
والذى من شأنه أن يعزله (بمعنى ما من المعانى) عن سائر الوجودات •
حقا أن شيئا لا يفضلنا عن الوجود العام ولكن ثمة (عدما) باطنا فى صميمنا
هو الذى يجىء فينتزعنا من قلب ذلك الوجود العام •

وليست الحرية سوى ذلك (العدم الذى يفصل الانسان دائما عن
ماهيته ، فيحول بينه وبين التطابق مع وجوده • واذا كان الانسان (حرا)
فذلك لان من شأنه باستمرار أن يخرج عن ذاته ، ويعلو على نفسه ويفترق
عن ماضيه فلا يكون فى وسعنا مطلقا أن نحدد ماهيته أو أن نقول عنه أنه
عين ذاته • وهذه (المفارقة) المستمرة التى تصبغ بطابعها كل وجوده هى
ما يميز الوجود لذاته عن غيره من الوجودات فالانسان هو ذلك الواعى
الكامن فى صمت الاشياء والذى لا يكف عن خلق نفسه بنفسه بمقتضى
ما لديه من حرية وقد يكون من الممكن أن نشبه الوجود الانسانى بحفرة
أو تجويف فى قرار الوجود العام ، ولكن لما كانت تلك الحفرة فارغة فان
اصداء الوجود نفسه لا بد من أن تتردد فيها •

ولكن لولا وجود تلك الحفرة الصغيرة التى تتجاوب فيها أصداء العالم
لما كان الوجود العام نفسه حتى ولا مجرد أصداء ضعيفة خافته • • ومعنى

هذا — بعبارة أخرى أن (الوجود لذاته) هو ذلك (العدم) الذى به توجد الأشياء ولو أنه هو نفسه ليس بشيء •

وحيثما يقول سارتر أن (العدم) هو نسيج (الوجود الانسانى) فإنه يعنى بذلك أن ما يميز الوجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلقه لنفسه بنفسه • وليست (الحرية) سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن الوجود لذاته هو أنبثاق حر فيه يخلق الانسان نفسه بنفسه • وهنا يكون قول سارتر (أن الانسان حر) مرادفا لقوله (أن الله غير موجود) ذلك لان الحرية هى عين وجودنا ووجودنا لا يخضع لماهية سابقة أو طبيعة محددة بل هو إمكانية علينا أن نحققها وأن نخلع عليها قيمة ومعنى •

فليس هناك (طبيعة بشرية) قد فرضها الله علينا منذ الازل وليس هناك مثال أعلى للانسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل أن وجودنا سابق لماهيتنا ، ونحن لسنا الا ما نختار لانفسنا أن نكون • وهكذا نرى أنه بدلا من أن نقول مع ديكارت أن معيار الحقيقة هو ارادة الله الحرة ، يذهب سارتر الى أنه ينبغى لنا أن نقول أن الانسان نفسه هو الذى يبدع القيم ، وهو الذى يفصل فى الحقيقة • ولم يخطئ ديكارت حينما قال بالحرية وانما هو قد أخطأ حينما نسب الى الله ما هو من أخص خصائص الانسان • ولم يجانب ديكارت الصواب حينما قال أن الحرية هى دعامة الوجود ولكنه جانب الصواب حينما أضفى على الله تلك الحرية •

ولكن لماذا يميل الانسان الى أن يضفى على غيره — على الله مثلا — ما هو بطبيعته جزء لا يتجزأ من صميم وجوده ؟ هنا يقول سارتر أنه قد

قضى على الانسان أن يكون حرا ، فليس في وسعنا بحال من أن نتخلص من حريتنا ، أو نتناول عنها ، أو أن نستبدل بها ضربا من الضرورة أو صورة من صور الحتمية •

وقد يعانى الانسان الكثير من جراء هذا الشعور الحاد بالحرية ولذلك فإنه كثيرا ما يحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حرا ، وكثيرا ما يعتمد الى اتخاذ شتى الحيل والاساليب من أجل التخلص من تلك الحرية • ومن هنا فإن الانسان يتهم الطبيعة بأنها قد فرضت عليه نظاما صارما لا يملك الخروج عليه ، وقد ينسب الى (الله) أنه قد حدد منذ الازل جميع أفعاله وقد بلغ به خداع النفس أو سوء الطوية حد أبعد من ذلك فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس سوى مجرد موضوع أى شئ أو يعتمد الى تركيب مذهب فلسفى متماسك يدخل فى صميمه وجوده نفسه ، كأنها هو مجرد ظاهرة مندمجة فى النظام الكلى الشامل أندماجا تاما مطلقا .

وكل هذه الاساليب أن دلت على شئ ، فانما تدل على أن الحرية حمل ثقيل كثيرا ما ينؤ به الانسان وذلك لأنها فقط ترتبط ارتباطا مباشرا بشعور القلق الذى يستولى علينا عند الاختيار ومن ثم فإن الانسان قد يسعى الى التهرب منها أو التنكر لها • وحينما يضيق الانسان ذرعا بحريته فإنه قد يلتجئ الى المذاهب الحتمية محاولا أن يجد فيها علاجا لذلك الدوار النفسى العنيف الذى لا بد من أن يمتلكه عند الفعل آملا من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة ساكنة مجانسة لحياة الطبيعة التى رآها من حوله •

وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله أن الوجود لذاته يتوق الى حياة الوجود ذاته وما الايمان بالحتمية سوى سلوك تبريرى نقوم فيه برد فعل شعورى

أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر وأذن فإن فكرة الحتمية هى أقرب ما تكون الى قوقعة آمنة نلتجىء اليها كلما ثار فى نفوسنا ذلك الدوار النفسى العنيف الذى يقترن عادة بالاختيار الحركى ولكن عيثا يحاول المرء أن يتخلى عن حريته أو أن يوهم نفسه بأنه مجبر ، فقد كتب علينا أن نكون أحرارا وهذه الحرية هى الشئ الوحيد الذى ليس لنا الحرية أن نرفضه •

الحرية هى الوجود :

ليست الحرية فى نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الانسان ، وإنما هى صميم وجوده وحينما يقول سارتر أن الانسان حر فهو يعنى أنه قد قذف به الى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غاية — بل دون أن يكون فى وسعه التخلص من هذا الموقف البشرى نفسه وما دام الانسان قد ترك لنفسه وما دام وجوده قد أودع بين يديه فليس ثمة ماهية ثابتة أو طبيعية محددة تملى عليه أفعاله وتحدد أمامه طريق حياته بل لابد له من أن يستعمل حريته فى تكوين ذاته واختيار أسلوبه فى الحياة وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول أن ماهية الوجود لذاته هى وجوده وما وجوده سوى حريته نفسها • وهكذا تصبح الحياة الانسانية بمثابة اختيار مستمر للذات فى كل لحظة من لحظات وجودنا •

حقا أن الانسان قد يعتمد احيانا الى التوقف عن الاختيار • ولكن عدم الاختيار هو نفسه ضرب من الاختيار • وقد يخدع المرء ذاته فيوهم نفسه بأنه أسير الضرورة • أو قد يعتمد الى التخلي عن أسلوبه الانسانى فى الوجود آملا من وراء ذلك أن يحيا الاشياء ولكن ما دام هو الذى يختار

لنفسه هذا المساك فكأن حريته هي التي أرادت لنفسها ذلك الأسلوب المعين من أساليب الوجود ، علما أن تظفر بسكون الوجود في ذاته ومهما يكن من شيء فإن أحدا لا يستطيع أن ينهض بممارسة حريتي بدلا مني كما أن أحدا لا يملك أن يحقق أختياري عوضا عني لأن حريتي هي عين وجودي ، وأختياري لا يكاد ينفصل عن صميم ذاتي •

وأنا المسئول عن نفسي أمام ذاتي وأمام الآخرين أيضا ، فلا سبيل لي إلى التماس أية أعذار للتخلي عن هذه الحرية أو للتوصل من تلك المسئولية أذ أن حريتي تعبر عن صميم وجودي ، ومسئوليتي لا تنفصل عن جوهر ذاتي • ومهما حاولت أن أتخلص من شعور القلق المقترن بالحرية فانني لن أنجح مطلقا في القضاء عليه لأن هذا القلق نفسه هو نسيج الوجود الانساني ونحن نجد أن سارتر يربط بين فكرة القلق وبين فكرة المسئولية فيقول أن شعور الانسان بحريته الشاملة ومسئوليته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسي العنيف الذي يملكنا لحظة الاختيار صنع مثال الانسان حينما نصنع ذواتنا • ولو كان أمام حريتنا نماذج جاهزة للفعل ومعايير ثابتة للحق — لما كان أختيارنا مثارا للقلق والحيرة والحصر • وذلك لأننا ندرك عندما نكون بازاء الفعل أننا نشرع لانفسنا وللآخرين وأننا •

ولكننا نعرف أننا بافعالنا نخلق المثل ونبدع القيم وتوجد المعايير ومن هنا فإن القلق لا بد من أن يستولي علينا عند الفعل أذ نشعر بفداحة المسئولية الملقة على عاتقنا باعتبارنا المشرعين الوحيدين لانفسنا وللآخرين ولعل هذا هو السبب في أن الانسان كثيرا ما يحسد تلك اللامسئولية التي تتمتع بها

الاشياء فيوهم نفسه بأن لوجوده قوانين كقوانين الطبيعة ومن ثم نراه يحاول العمل وفقا لماهيته وكأن له ماهية محددة سابقة على وجوده والحق أنه إذا كان ثمة شيء يفرعنا ويهولنا في هذه الحياة فليس هذا الشيء هو صمت الفضاء اللانهائي — كما توهم بسكال — بل هو خواء تلك الحرية التي تكمن في صميم وجودنا كأنما هي حصار اليم أو دوار حاد وقد يشتت الإنسان سكون الاشياء وطمأنينة الوجود في ذاته فيعهد الى تثبيت دعائم ذلك أسلوب الجامد من أساليب الحياة بأن يخضع لمجموعة من القوانين الصارمة خضوعا أعمى ، أو بأن يستند الى أحكام أناس آخرين يتخذ منهم قادة ومعلمين له أو بأن يأخذ نفسه بطائفة من الالتزامات الموهومة نحو الطبيعة أو الله ولكن هذه كلها أن هي الا أساليب متنوعة لخداع النفس وهي جميعا لا يمكن أن تجعل من الإنسان مجرد موجود في ذاته لا حرية له ولا مسئولية ، وهنا يبدو الطابع الإنساني للوجودية السارترية فانها فلسفة تمجد الحرية وتقول بأن الإنسان هو مبدع القيم وتنادى بأن الوجود البشري حقيقة مستقلة تستطيع أن تستكفي بذاتها ومعنى هذا أن الإنسان في نظر سارتر إنما يجد في نفسه ، وفي نفسه فقط دوافع تصميماته وبواعث أفعاله فهو موجود حر يفصل في وجوده بذاته ووجوده يتوقف على حريته وحرية مطلقة لا يحدها حد ولولا الإنسان لظل هذا العالم حقيقة كثيفة باردة لا معنى لها ولا حياة فيها .

الحرية والمواقف :

ولكن كيف تتكون حرية الإنسان مطلقة ونحن نراها مقيدة بظروف مرتبطة بأحداث مندمجة في مواقف ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : أن

الحرية لا تتجلى الا في مواقف فالصلة بين الحرية والمواقف هي كصلة بين الذات والموضوع حقا أننى لم أتخير مولدى وبيئتى وشكلى ، وجنسى ، وطبقتى (وما الى ذلك من المواقف) ولكننى بلا شك أحدد بأرادتى موقفى من كل تلك الظروف • فالوضع الذى أتخذه بازاء تلك التحديدات الاصلية هو الذى يعبر عن اختيارى الحس •

وهذا الوضع نفسه هو الذى يؤثر فى وجودى وهو الذى يعين أسلوبى فى الحياة وحينئذ يقول سارتر أننى أختار ذاتى فانه لا يعنى أننى أختار وجودى نفسه ، بل يعنى أننى أختار أسلوبى فى الوجود • وقد يظن أحيانا أن ماضينا ثابت محدد لا سبيل الى تغييره ، ولكن موقفنا من هذا الماضى هو الذى يعيننا على أن نغير من تأثيره فينا فنخلع عليه بذلك ما نريد من معنى وأما ذا أعترض البعض بقوله : ولكننى لم أطلب الوجود فكيف أكون مسئولا حتى عن مجرد وجودى فى العالم ؟ كان رد سارتر أن موقفى من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، أذ قد أقف من مولدى موقف المتفائل أو •• المتشائم أو الخجول أو المفتخر •• الخ .

وكل هذه المواقف إنما تعنى أن الانسان يتخير أسلوبه فى الوجود ومن ثم فان حريته تستوعب كل مظاهر نشاطه الحيوى • وعلى كل حال فانه ليس معنى الحرية عند سارتر أن يحصل المرء على ما يريد بل أن معناها أن يختار بنفسه ولنفسه • ومن هنا فان الحرية السارترية لا تتمثل فى الافعال الارادية فحسب بل هى تتمثل أيضا فى الرغبات والاهواء والعواطف والانفعالات ، وما دام الفعل الحر ليس بمثابة تدبير عقلى ففيه نصدر عن بواعث ودوافع ، فلا غرو من أن نجد سارتر يجعل من الفعل الحر فعلا لا

عقليا محضاً ، كأنما هو مجرد تعبير عن تلقائية الوجود البشرى • وهكذا يقول سارتر أن الحرية هي التي تخلق القيم والمعايير فليس ثمة بواعث عقلية أخضع لها قبل الفعل بل لولا أختياري الحر لما كان للبواعث العقلية أى معنى •

وبهذا المعنى تكون الحرية ضرباً من البداية المطلقة التي فيها يتجلى اللامعقول أو المحال •
أنا وأنت :

من هذا نرى أن فكرة الحرية عند سارتر وثيقة الصلة بالكثير من الأفكار الميتافيزيقية مثل فكرة العدم وفكرة القلق وفكرة المفارقة ، وفكرة الزمانية وفكرة اللامعقول بيد أن الوجود البشرى ليس مجرد حرية تنحو نحو العدم وتنزع الى التنصل من ماضيها وتعمل دائماً على مفارقة ذاتها ، وتسعى باستمرار نحو المستقبل ، وانما هو أيضاً وجود من الآخرين أو وجود بالنسبة الى الغير وهنا يقرر سارتر أن وجود الآخرين ليس في حاجة الى برهان ، فان الكوجيتو لا يكشف لى عن وجودى الذاتى فحسب ، بل هو يكشف لى أيضاً عن وجود الآخرين • ومعنى هذا أننى لا أجد فى قراره نفسى مبررات تدفعنى الى الاعتقاد بوجود الغير وأنما أنا أجد هذا الغير نفسه باعتباره كل من عسداى .

وحينما أقرر وجود الآخرين ، فاننى لا أعنى وجود أجسام مادية أنسب اليها من بعد نفوساً أو أرواحاً وأنما أنا أعنى أن الآخر ينكشف لى منذ البداية باعتباره موجود الذات (والخجل) هو الذى يكشف لى عن وجود الآخر باعتباره تلك الذات التي تنتظر الى فتحيلى الى موضوع

والخجل الذى يتحدث عنه سارتر. هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قيد ارتكبت خطأ معيناً ، بل هو شعور عام يغمر الوجود الإنسانى حينما يشعر بأنه مكشوف أمام الآخرين وأنه لا يملك الا أن يعترف بأنه ذلك الموضوع الذى يراه الآخرون ويحكمون عليه •

فالخجل هو شعور أصلى يدرك معه الإنسان أنه موجود فى الخارج أعنى أنه كائن بالضرورة فى عالم الآخر أو الانت وحينما ينظر الى الآخرون فاننى لابد من أن أشعر بأننى فى موقف خاص بعينه وأن هذا الموقف هو عين وجودى وليس فى وسعى بعد ظهور الآخر الى المجال الذى أوجد ففيه أن أتحكم فى الموقف الذى أنا بصدده كما لو كانت حريتى وحدها هى التى تملك التصرف بل لابد من أن أعمل حساباً لحرية الآخرين التى جاءت فأخرجت الموقف من يدي •

وهكذا نجد أن نظرة الارخ قد تشعلنى أتجمد فى مكانى ، كأنى بازاء خطر أو كان لا سبيل الى إصلاح الموقف الذى أصبح وجوده جزءاً لا يتجزأ من وجودى وفضلاً عن ذلك فانه حينما يظهر الآخر فى مجالى ، فان الأشياء سرعان ما تنزلق نحوه ، وإنما هى ثقلت من أمامى وتختفى من مجالى لكى تتدرج فى عالم الآخر الذى يرانى كما يرى الأشياء •

وسواء أكان موقفى من الآخرين هو موقف الخجل أم الخوف أم الزهو فان فى كل هذه المواقف اعترافاً ضمناً بأننى موضوع يحكم عليه الآخرون وكأن ليس لى من حقيقة باطنة سوى ما أظهره للآخرين أو ما أعرضه على الآخرين وما دامت العلاقة القائمة بين الذات أنما تتمثل على الخصوص فى نزوع كل ذات الى اعتبار غيرها من الذات مجرد موضوعات فان من

الخطأ أن نقول أن جوهر العلاقات القائمة بين الناس هو الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجدانية •

والواقع أن ما يكون جوهر هذه العلاقات إنما هو الصراع ، لا التعاون أو المحبة • وليس بدعا أن يقوم بين الذوات شرع مستمر ، فإن كل ذات تريد أن توجد ، ووجودها أن هو الا تحقيق لمشروعها الخاص ، ينطوى في ضميمه على أنكار لمشروعات الآخرين ، فلا بد من أن تسعى كل ذات الى استبعاد غيرها من الذوات واستخدامها كمجرد أدوات لتحقيق غاياتها الفردية • وحتى ما ننسبه بالحب أن هو الا مجرد محاولة من أجل امتلاك الآخر • لا باعتباره موضوعا فحسب بل باعتباره حرية أيضا •

وهنا يعرض سارتر لدراسة شتى مظاهر الحب فيقول أن المحب لا يريد امتلاك المحبوب باعتباره شيئا ، بل هو ضربا خاصا من التملك ففيه تسيطر حريته على حرية الكائن المحبوب •• ولكن امتلاك الحرية باعتبارها حرية هو ضرب من المحال ولذلك فإن الحب لا يمكن أن يخلو من صراع وهذا الصراع نفسه لا يمكن أن يفي بالغرض المطلوب •

وهكذا نجد أن الحب لا بد أن ييؤ بالفشل ، نظرا لان من المحال أن امتلك الآخر باعتباره حرية وكيف يمكن أن نتحدث عن مشاركة أو تضافر أو محبة • بينما نشعر بأن الآخرين هم الجحيم أن حضور الذات أمام غيرها من الذوات هو بمثابة سقوط أصلى ، فالخطيئة الاولى أن هى الا ظهورى فى عالم يوجد فيه الآخرون •

المقولات الوجودية :

وأخيرا يهتم سارتر بدراسة المقولات الثلاث البشرى (الا وهى

المذهب البرجماتى

- ان البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الامريكية
- نسأل : ما البرجماتية ؟ أو فلسفة الذرائع
- فى الاصل اللغوى البرجماتية تقيد « ما هو عملى » واللفظ من وضع الفيلسوف الامريكى شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤)
- وما هو عملى هو تجربتى بالضرورة
- ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس ؟
- ان التجريبية ، عنده ، لا تقف عند حد الحس ، ذلك أن الاحساس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات المفردة ، ومن ثم تكون الحقيقة أمرا محالا
- غير ان الحقيقة ممكنة فى رأى بيرس
- وأماكن الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة
- وعنوان كتابه « تثبيت الاعتقاد » (١٨٧٧) دليل على هذا الامكان
- ونسأل : ما « الاعتقاد » ؟
- يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساسا للقيام بعمل ، ولهذا فان الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية »
- ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما فتوقعه ؟
- بزوغ « الشك » ليس الا
- وماذا يترتب على الشك ؟
- « بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد • ويظل هذا البحث قائما حتى نعثر على بديل

- ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة الى الكشف عن الاعتقاد .
- والبحث ، عند بيرس ، هو المنهج العلمى .
- والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟
- ان الاعتقاد نسبى يحكم قابليته للتغير . وهذه النسبية زد فعل ضد
الفرعة التزميتية أو النقيينية التى كانت تسيطر على أوروبا ، وكانت من عوامل
هجرة الاوربيين الى العالم الجديد .
- وأن الاعتقاد ليس مطلقا بحكم أنه غير مجاوز للتجربة .
- وهكذا يكون منطق المذهب ، عند بيرس ، أقوى من مقصده .
- ولهذا أثر وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) أن يسير مع المنطق دون
المقصد فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتية والنفعية والفردية من
جهة أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى استكملت فيها أمريكا
نظامها الرأسمالى . وهو نظام يقوم ، فى بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل
مبدأ المنافسة النخرة .
- فالبرجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياسا للحقيقة .
- فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما
الذان يحددان الاخذ بفكرة ما أو رفضها .
- والعمل ، مننظورا اليه من زاوية النفع والضرر ، لا يمكن أن يرقى الى
مستوى الوحدة ، لان ادراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعيا .
- اذن يظل التباين عند مستوى « الكثرة » ولهذا يبدو العالم ، عند
البرجماتية ، وكأنه « كثرة » .
- ويلزم من الكثرة انكار المطلق .

ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية
وإذا بواحد منهم يقول أن من مميزاتها تقرير المطلق فإذا بجيمس يصيح في
وجه هذا الصديق قائلاً : ملعون هذا المطلق •

البرجماتية. إذن تقبل الكون وهو في حالة تشتت وتمزق. وتفسخ ،
وحدات جزئية من المحال ادماجها في إطار كلي • ويبتزتب على ذلك أن من
حق الانسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التي تستهويه •
والبرجماتية ، بهذا المعنى ليست الا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالي في
بكارته الاولى •

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لا يمكن
أن يكتب لها الاستقرار • فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة ، في نهاية الامر ،
بالمشروعات الخاصة ، الامر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتحادها على
هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقى الرأسمالية الى الاحتكارية •
ويلزم من هذا التطور للرأسمالية تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي •
فبدلاً من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلاً من مطلقات متكررة
يقوم « مطلق واحد » •

وسيلة جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢) تعبير فلسفي رائع عن هذا
التغيير • يأخذ ديوى من بيرس فكرة « البحث » ، وينقل عن البرجماتية
فكرة « العمل » بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها الى مستوى
« الحقيقة » . ويستعير من هيجل فكرة « الروح المطلق » ولكن في صياغة
جديدة هي « الكليات الموحدة » والعملية العقلية ليست الا وسيلة للوصول
الى هذه الكليات الموحدة •

والعملية العقلية ليست الا مهارة للاسلوب العلمى الذى يبدأ من
الجزئيات وينتهى عند الكليات والكليات بدورها تتحد وتكون مطلقا واحدا
هو «الايمان المشترك» لبنى الانسان •

يقول ديوى فى كتابه « أيمان مشترك » : « نحن نعيش الان اجزاء من
انسانية تمتد جذورها الى الماضى السحيق ، وهى انسانية قد تفاعلت مع
الطبيعة • ان الامور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا ،
ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الانسانية المتصلة ، والتي تكون
حلقة من حلقاتها • ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه ،
ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عودا وأكثر
أمانا وأيسر تناولا وأعظم انتصارا مما تلقيناه • وفى هذا تقوم جميع العناصر
لايمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس • وقد كان مثل هذا
الايمان فى صميم القلوب الايمان المشترك لبنى الانسان • ويبقى اليوم أن
ينتقل هذا الايمان المشترك من السر الى العلن ، ويتخذ مسيله الى
الحقيق » •

المذهب الماركسى

الواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل الترف الفكرى ، بل أنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية نتيجة حتمية للتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مصحتها العلمية التى يتهسك بها أصحابها ، فإذا أردنا تغيير الواقع — كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين الظواهر فالمفهوم المادى للعالم اذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة •

والمادية الجدلية هى جوهر الفلسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء ، وعلم الاحياء ، وعلم الميكانيكا الخ ، ندرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فان الماركسية من حيث هى جدل ندرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية الى الفكرة ، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيالة بل أن تقدم العلوم هو الذى مهد وجعل من الممكن اكتشاف هذه القوانين وصياغتها • واذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هى والعلوم شيئا واحدا ، الا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لان العلوم جدلية بالضرورة • ولان كلا منها يكشف عن سير الجدل فى الطبيعة ، أما المادية التاريخية فانها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع • وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى « الاشتراكية العلمية أنما تقوم أصلا على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) وهى

الفلسفة الثورية للبروليتاريا التي تفترض أساسا وجود حزب ثورى ليحقق الانتصار على البورجوازية •

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيرا من الآراء الشائعة في عصره إلا أنه قد أدخلها في سياق جديد بحيث أتسمت بطابع فلسفته الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة في فلسفته : من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقي ، وأن لها دورا تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي حتمى الظهور ، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة •

وقد أكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية ، وتحقق على يديه التحول الى الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي • ويقوم المذهب على الاسس الاتية :

أولا : المادية الجدلية :

أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة الاساسية في الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود ، أو الروح بالمادة •

ولعل مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهى حقيقتها الموضوعية ، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع هذا فانها تنعكس على شعورنا ، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ، وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للمعرفة •

ولا توجد المادة الا في حركة : والحركة هى التى تكشف عن وجود

المادة •

ويقول أنجلز (أن الحركة هي أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبى مؤقت والحركة صور كثيرة كشفت عنا المادية الجدلية : فتمت حركات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط أنجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والارضية والحياة الاجتماعية — أى تاريخ المجتمع الانسانى ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف اختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الاخرى. « وقد ظهرت بقيام المجتمع الانسانى وتميزت بعملية الانتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية . وعلى الرغم من تنوع صور الحركة الا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم .

واذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكن صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها الى البعض الاخر وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

والمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الاشياء فى المكان يعنى أن للاشياء امتدادا يسمح لها بأن تشغل حيزا ما بين موجودات العالم الاخرى . ومن ناحية أخرى، نحن نشاهد تتابع هذه الاشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها محل الاخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة الى أخرى فى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية فى الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو
استقلالهما عن الشعور. الانساني وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما
لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

كما أن الشعور أو الفكر مادة في أعلى درجات تنظيمها الذي يتمثل في
مخ الانسان الذي يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور اذن
والافكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل
الانساني الذي يرجع تكوينه الى المادة وتطورها ، ويقرر ماركس « أن كل
ما هو فكري ليس شيئا آخر غير انعكاس العالم المادى على العقل الانساني
الذي يترجم هذا الانعكاس الى صور الفكر. » .

والمادة تنطوي في داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب
المؤثرات الخارجية ، فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكيف
وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : أن البيئة والحاجة والوظيفة
هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع
ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل — أى إنتاج القيم المادية — هو
العامل الاساسى في تطور جسم الانسان وأعضائه ، واذن فالعمل هو الذى
يخلق الانسان أى أن النشاط الانساني هو الذى استلزم تكوين أعضائه
وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة
شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، ونحنما أكتمل بناء
الشعور أو العقل لم يعد في قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى
فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخي أن توجد العقل الانساني وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الاولى ، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الاساسي بين المادة والشعور .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد في الاشياء بقانون وحدة الاضداد وصراعها الذي يعتبر القانون الاساسي للمادة الجدلية ، اذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة بكل تطور العالم وتحوله .

ويضاف الى هذا القانون الاول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذي يوضح خاصية التقدم اللولبي للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لان الجديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كله مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الالية المتأثرة بالمنهج الميتافيزيقي التحليلي الذي سبقت الإشارة اليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الانساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادي .

والقانون يترجم كل علاقة علمية وأساسية وضرورية وعامة في ظواهر العالم المادي ، وليس هذا القانون من صنع اله أو روح مطلق ، بل أنه يتسم بال موضوعية التي ترجع الى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن ارادة الانسان

ورغبته ، ولهذا فان أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون سيكون مقضيا عليها بالفشل الحتمى ، كما لو حاول رائد الفضاء ان يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع الى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الارض •

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » اذ أن « القدرية » معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، اذن فقوانين المادية •
وتستند الى قانون وحدة الاضداد وقانون التغير الكمى الى التغير الكيفى وقانون سلب السلب •

ثانيا : المادية التاريخية

المادية التاريخية هى تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هى علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع ، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للانسانية ، وفى كلا الحالىين نجد الشعور أنعكاسا للواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور عن شكل الى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الانسانى فى توجيهها وانما يخضع هذا التطور لجهة تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الانتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة •

وعلى هذا فان القضايا الاساسية المادية التاريخية تعد استمرارا وتطورا ملموسا لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية •

فلا يمكن الفصل اذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية وكذلك مذهب ماركس الاقتصاى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

تستند التى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الاولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة .

وهذه القوانين الاجتماعية لا تمكنا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ، بل تشكل أيضا سلاحا ايدىولوجيا لاحداث تغييرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة .

وتعتبر الانتاج المادى كأساس لتطرد المجتمع بمعنى « بأن اسلوب الانتاج يلعب دورا حاسما فى تطور المجتمع » .

واذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للانسان ، اذ أنه بدون العمل والانتاج تتلاشى الحياة الانسانية وينعدم وجود النوع الانسانى . وعلى هذا فان انتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الانسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى .

وعلى الرغم من أن الات الانتاج هى أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل الا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظيمها لكى تنتسج أذن ، فالانسان عامل جوهري فى عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج: تشتمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والانسان الذى ينتج الثروة المادية •
وهذه القوى الانتاجية هى التى تحدد علاقات الانسان الطبيعية ومدى سيطرته عليها •

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج :

- (أ) أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشيوعى •
- (ب) أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق •
- (ج) أسلوب إنتاج المجتمع الاقطاعى •
- (د) أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى •
- (هـ) أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى •

مذهب الظاهريات (الفينومولوجيا)

ونصل الى فلسفة الظاهريات ذات الاثر البالغ في الفلسفة المعاصرة خصوصا في الوجودية ، لا من حيث هي مذهب ذو مقالات فلسفية محددة في موضوعات الفلسفة ، بل من حيث هي منهج •

يهدف « هوسرل » الى أن يحدد كيف ينبغي أن تكون الفلسفة حتى تصبح علما دقيقا كالرياضيات •

وفي سبيل هذا يريد أن يبدأ من المباشر لكن المباشر في نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب الى هذا التجريبيون والحسيون ، لان التجربة الحسية لا يمكن أن تحطينا اليقين الذي يستعيد أماكن الشك في وجود العالم المحسوس ، كما بين لنا الشكك اليونانيون • وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعى أو ممكن لئلانا المفكر • ولهذا فان العالم كله المحيط بى ليس غير ظاهرة وجود ، وليس عالما بوجودا بيقين •

و الامر المباشر الحقيقى هو الماهيات أى الامور المعقولة بوصفها معطاه في الفكر • وهذه الماهيات هى أولا ماهيات عامة : ماهية الادراك ، ماهية التصور ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التى تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان • وهى ثانيا ماهيات الامور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الامور المادية مثل العلاقة بين الضوء والامتداد •

لكن هذه الماهيات ليست هى الموجودات ، بل هى تركيبات للدلالة أو المعنى ، يتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة • و ثم طرق مختلفة

أو مناهج لاستخلاص الماهية ومشاهدتها • وأهم هذه المناهج منهج
التغيرات التخيلية ، ومفاده أنه للوصول الى معرفة ماهية الموضوع ، علينا
أن نخضع هذا الموضوع للتغيرات عديدة نتخيلها ، بحيث نستطيع أن نحدد
العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو •
وعلىنا أن نكشف عن الاحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع :
الموضوع كما يدرك ، الموضوع كما يتخيل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع
كما يحكم عليه •

ويقوم الفينومينولوجى باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها
الوجودية ، حتى ينتهى الى تصنيف مناطق أنطولوجية مادية أو صورية :
فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التى تحدد حال الظهور
المتجلى فى الطبيعة (الشئ ، الحى ، المتحرك ، الخ) ، ومنطقة الشعور
تضم كل الماهيات التى تشترك فى كونها نشاطا واعيا (التفكير : الاحساس ،
التخيل ، الادراك ، الخ) ، وتحدد ما يميز كل شعور بما هو كذلك •

ولا يقتصر اهتمام الفينومينولوجى على البحث فى الماهيات التى لها
مناظر متحقق بالفعل ، بل يمتد الى البحث أيضا فى الماهيات التى ليس لها
مناظر عينى ، مثل « الموضوع بوجه عام » أو « أى موضوع كان » •

وفى هذا البحث فى الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلى :
فمثلا العنقاء نحن نحدد ماهيتها ، سواء وجدت أو لم توجد أبدا • ومن هنا
يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ « وضع الوجود بين أقواس » ،
أى بغض النظر عن وجود الماهيات ، والبحث فيها مع ذلك بما هى كذلك •

ذلك أن الوجود مستقل عن الماهية • وكما أثبتت كنت : الوجود ليس محمولا
ذلك أن الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية •
وكل فكر هو فكر في شيء ، أى أنه يقصد شيئا ، وهذا هو ما يعرف
بفكرة المقصد وهى من الافكار الاساسية في مذهب الىاهريات • ولا يعنى
بالقصد هنا ما عناه الاسكلاطيون وفي أثرهم فرانس برنتانو (١٨٣٨ —
١٩١٧) : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفزيائية ، بل
معنى المقصد هو الشعور الفعال الذى يصنع موضوعه في الادراك •

أهم المراجع والمصادر العربية والاجنبية

أولا :

- ١ — تاريخ الفلسفة (اليونانية — الوسيطة — الحديثة) يوسف كرم طبعة القاهرة •
- ٢ — قصة الفلسفة — د. زكى نجيب محمود — طبعة القاهرة
- ٣ — المدخل الى الفلسفة — كوليه — ترجمة د. أبو العلا عفيفى طبعة القاهرة
- ٤ — فلسفة المحدثين والمعاصرين — وولف — ترجمة د. أبو العلا عفيفى — طبعة القاهرة
- ٥ — نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ، ج ٢ تأليف د. محمد على أبو ريان طبعة الاسكندرية •
- ٦ — الفلسفة ومباحثها تأليف د. محمد على أبو ريان — طبعة الاسكندرية •
- ٧ — أسس الفلسفة — تأليف توفيق الطويل — طبعة القاهرة
- ٨ — ميتافيزيقا الاخلاق — كانط — ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى طبعة القاهرة •
- ٩ — ديكارت — تأليف د. عثمان أمين — طبعة القاهرة •
- ١٠ — مقدمات فى الفلسفة العامة تأليف د. يحيى هويدى — طبعة القاهرة •
- ١١ — اتجاهات الفلسفة المعاصرة — أميل برييه — ترجمة د. محمود قاسم — طبعة القاهرة

١٢ — خريف الفكر اليونانى — تأليف د. عبد الرحمن بدوى — طبعة
القاهرة •

١٣ — الاصول الاغلاطونية — تأليف د. على سامى النشار —
طبعة القاهرة

١٤ — الاخلاق الى نيقوماخوس — ترجمة سانتهيلير ، أحمد لطفى
السيد — طبعة القاهرة •

١٥ — قضايا الفلسفة العامة — تأليف د. على عبد المعطى — طبعة
القاهرة •

١٦ — تاريخ الفلسفة — تأليف د. محمد عزيز نظمى سالم — طبعة
الاسكندرية •

١٧ — الثقافة والعقيدة الاسلامية — تأليف د. محمد عزيز نظمى
سالم — طبعة الاسكندرية •

١٨ — دائرة المعارف الاسلامية — د. ثابت الفندى وآخرين —
طبعة القاهرة •

١٩ — فصل المقال لابن رشد — تحقيق د. عاطف العراقى — طبعة
القاهرة •

٢٠ — المنطق وفلسفة العلوم — بول موى — ترجمة د. فؤاد زكريا
طبعة القاهرة •

ثانياً :

- 1 — B. Russell, History of Western Philosophy.
- 2 — B. Russell, Problems of Philosophy.
- 3 — Joad, Guide to Philosophy.
- 4 — Ben Ami Scharfstein, Philosophy east and west.
- 5 — Hendel, Studies in Philosophy of Hume.
- 6 — Ward, A study of Kant.
- 7 — Delbos, Decartes.
- 8 — Breasted, Development of Religion and thought in ancient Egypt.
- 9 — Rochard, la Philosophie de Bacon.
- 10— Boutroux, L'intellectualisme de Malebranche.
- 11— Gouthier, La Philosophie et son Histoire.
- 12— Baudin, Introduction générale à la Philosophie.
- 13— Zeller, Die Philosophie der Griechen.
- 14 — Hegel, La Phenomenologie de L'esprit.
- 15— Jevons, Principles of Science.

الفهرس

صفحة	الموضوع
٧	الاهـداء
٩	شكر
١١	تصـدير
١٧	مقـدمة
٢٥	الميثودولوجيا
٤١	الدراسات الانسانية
٩٥	أفكار وتصورات
٩٧	١ — فكرة القيم
١٦٤	٢ — فكرة الحرية
١٨٤	٣ — فكرة الجوهر
٢٠٠	٤ — فكرة الديالكتيك
٢١١	٥ — فكرة الصيرورة
٢٢٩	٦ — فكرة الكم والكيف
٢٣٨	٧ — فكرة المادة
٢٥٢	٨ — فكرة العلية
٢٧٠	٩ — فكرة الزمان
٢٧٦	١٠ — فكرة المكان
٢٨٠	١١ — فكرة الوجود والماهية

صفحة	الموضوع
٢٨٦	١٢ — فكرة الألوهية
٢٩٢	١٣ — فكرة المعرفة
٢٩٧	المذاهب : الفلسفة والمذاهب
٣١٢	١ — العقلى ديكارت
٣٢٩	٢ — الميتافيزيقى ليبنتز
٣٤٦	٣ — الروحى بيسكال
٣٧٠	٤ — التجريبي بيكون
٣٧٧	٥ — الطبيعى لوك
٤٠٣	٦ — الحس هيوم
٤١٥	٧ — النقدى كانط
٤٣٩	٨ — الوضعى كونت
٤٤٨	٩ — الوجدانى برجسون
٤٩٤	١٠ — الوجدوى سارتر
٤٨٣	١١ — البرجماتى بيرس وجيمس وديوى
٤٨٦	١٢ — الماركسى ماركس
٤٩٤	١٣ — الظاهراتى هوسرل
٤٩٧	المراجع والمصادر

مطابع جريدة السفير

مؤسسة شباب الجامعة
للطباعة والنشر والتوزيع
ت : ٤٨٣٩٤٧٢ إسكندرية

